

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

# राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत




नोंदणी क्रं. एफ.१६०१४(मुंबई)








महाराष्ट्र शासन

मराठी भाषा विभाग

**राज्य मराठी विकास संस्था**

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,

धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६

संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com


# निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

**स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.**

वर्ष ३३
जून १९८०
अंक ९

# नवभारत

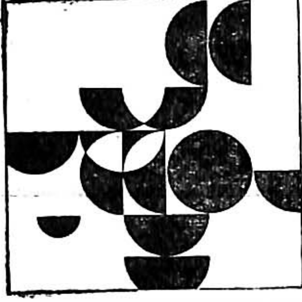








अनुक्रमणिका



महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
प्राज्ञपाठशाला मंडळ वाई, संचालित मासिक

# नवभारत

वर्ष ३३। अंक ९। जून १९८०
किंमत २ रुपये। वार्षिक वर्गणी १८ रुपये



संपादक

मे. पुं. रेगे

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
पां. गो. आपटे,
व्यवस्थापक 'नवभारत' मासिक
द्वारा : प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि. सातारा)







अनुक्रमणिका

# नवभारत

जून १९८०

अ नु क्र म



## लेखक-परिचय

Δ **गणेश थिटे** : संस्कृतचे प्राध्यापक व वरिष्ठ संशोधन अधिछात्र, संस्कृत प्रगत अध्ययन केंद्र, पुणे विद्यापीठ, पुणे ४११ ००७. Δ **दि. य. देशपांडे** : तत्त्वज्ञानाचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक, १४ अंबाझरी ले आऊट, नागपूर-४४० ०१०. Δ **नी. र. वऱ्हाडपांडे** : तत्त्वज्ञान व मानसशास्त्राचे प्राध्यापक, सायकॉलॉजिकल रिसर्च विंग, डी. पी. आर्. एस्. ब्लॉक; नवी दिल्ली. Δ **आ. ह. साळुंखे** : लाल-बहाद्दूर शास्त्री कॉलेज, सातारा येथे संस्कृतचे प्राध्यापक व विभाग प्रमुख, विश्वकोशातील संस्कृत व धर्म विषयांचे अभ्यागत संपादक, ४०२ गुरुवार पेठ, सातारा. Δ **एस्. डी. इनामदार** : मराठी कथा-कार व विश्वकोशातील विविध कला विषयांचे संपादक, विश्वकोश, वाई ४१२ ८०३. Δ **सौदामिनी चौधरी** : मराठीच्या प्राध्यापिका, मानव्य व वाणिज्य महाविद्यालय, वाई ४१२ ८०३.



## संपादकीय—

---

### कल्पनांचा इतिहास

इसाया बर्लिन यांच्या फुटकळ निबंधांचा संग्रह करणारे चार खंड अनेकांनी पाहिले असणार. यांतील 'प्रवाहाविरुद्ध' – Against the Current– ह्या नावाने प्रसिद्ध झालेल्या तिसऱ्या खंडाचे उपशीर्षक 'कल्पनांच्या इतिहासावरील निबंध' – 'Essays in the History of Ideas' – असे आहे. परंतु, ह्या चारही खंडांत संग्रहित करण्यात आलेल्या सर्वच निबंधांचे 'कल्पनांच्या इतिहासावरील निबंध' असे वर्णन करता येईल. बर्लिन यांनी आपल्या व्यावसायिक जीवनाची सुरवात तत्त्वज्ञानाचा शिक्षक म्हणून केली आणि 'संकल्पना आणि कोटी' – 'Concepts and Categories' – हे नाव दिलेल्या खंडात त्यांचे तत्त्वज्ञानातील समस्यांवरील निबंध एकत्र करण्यात आले आहेत. हे तांत्रिक तत्त्वज्ञानावरील निबंध आहेत. पण त्यांच्याकडेसुद्धा कल्पनांच्या इतिहासावर बर्लिन पुढे जे निबंध लिहिणार होते त्यांची नांदी म्हणून पहाता येईल.

कल्पनांचा इतिहास – history of ideas – ही एक नवीन ज्ञानशाखा आहे; निदान हे नाव नवीन आहे. 'प्रवाहाविरुद्ध' ह्या खंडाचे प्रस्तावनाकार रॉजर हाउशीर यांनी प्रस्तावनेत म्हटले आहे, की "कल्पनांचा इतिहास हे तुलनेने नवीन असे अभ्यासाचे क्षेत्र आहे ; बऱ्याच प्रमाणात स्वत:ला विरोधी असलेल्या जगात मान्यता मिळविण्यासाठी अजून त्याची धडपड चालू आहे..." ह्या संशोधनाचा नेमका विषय काय आहे आणि त्याचे उद्दिष्ट काय आहे? स्थूलमानाने असे म्हणता येईल की, माणसांचे विचार आणि भावना यांचा शोध घेतला, कोणत्या मूलभूत कल्पनांच्या साहाय्याने ते स्वत:कडे पहातात आणि आपल्या इच्छा-आकांक्षांना रूप देतात हे समजून घेतले तर माणसाचे, मानवी प्रकृतीत दडलेल्या शक्यतांचे, मानवी कर्तृत्वाची रूपे आणि दिशा यांचे आपल्याला जे आकलन होईल, ते कदाचित् आज रूढ असलेली सामाजिक विज्ञाने आणि मनोविज्ञाने– मोजमापाच्या या गणिती पद्धतींचा उपयोग करून लावलेले आपले शोध गुंतागुंतीच्या परिभाषेद्वारा मांडणारी ही विज्ञाने– आपल्याला देऊ शकणार नाहीत. हा कल्पनांच्या इतिहासामागचा विचार आहे. माणसांचे आंतरिक जीवन समजून घेण्यावर त्याचा भर असतो. माणसांची उद्दिष्टे आणि ध्येये, आपण कोण आहोत, कुठून आलो आहोत, काय करीत आहोत ह्याविषयीच्या त्यांच्या स्वत:च्या कल्पना, त्यांचे स्वत:चे 'दर्शन'–मग ते कितीही धूसर, अस्पष्ट असो–ह्या गोष्टींनी माणसे घडलेली असतात. माणसांना समजून घेण्यासाठी, माणसाचे जीवन समजून घेण्यासाठी ह्या गोष्टी समजून घेतल्या पाहिजेत.

माणसाच्या कोणत्याही निर्मितीला इतिहास, परंपरेचा संदर्भ असतो. गणितासारख्या अत्यंत अमूर्त, 'शुद्ध', मूर्त, भावनारंजित मानवी व्यवहारापासून अतिशय दूर असलेल्या ज्ञानाविषयीसुद्धा ही गोष्ट खरी आहे. त्या, त्या ज्ञानशाखेचे मानवी संस्कृतीच्या उदयकाळी होऊन गेलेले तिचे प्रवर्तक असे संस्थापक असतात, प्रतिभावंत पूर्वसूरी असतात, त्यांनी लावलेल्या मूलभूत शोधांविषयीच्या नाट्यमय, रोमहर्षक कथा असतात, त्या शास्त्राच्या विकासाचे काही टप्पे असतात आणि त्या ज्ञानशाखेतील आजच्या संशोधकाला ह्या इतिहासाची सर्वसाधारणपणे जाणीव असते, हा कुलवृत्तांत त्याला काही प्रमाणात अवगत असतो. पण हा इतिहास त्या ज्ञानशाखेतील ज्ञानाचा भाग नसतो. त्या ज्ञानशाखेत वावरल्याने ही माहिती त्याला झालेली असते एवढेच. आज ज्या समस्यांशी तो झटापट करीत असतो,

अनुक्रमणिका

ज्या संकल्पनांचा उपयोग करून तो त्या मांडतो, ज्या पद्धतींचा वापर करून तो त्या उकलू पहातो, त्यांची पूर्वपीठिका, त्यांच्या उत्क्रांतीची प्रक्रिया त्याला माहीत नसली तरी संशोधक, किंवा त्या ज्ञान-विषयाचा अभ्यासक म्हणून त्याचे काही अडत नाही. रसायनशास्त्रज्ञाला रसायनशास्त्राचा इतिहास, पूर्वीच्या थोर रसायनशास्त्रज्ञांनी लावलेले शोध ह्यांच्याविषयी काहीही माहिती असण्याचे कारण नाही. रासायनिक प्रक्रियांविषयी आज जी निरीक्षणाने उपलब्ध झालेली व होऊ शकणारी माहिती आहे आणि ज्या संकल्पनांच्या आणि उपपत्तींच्या साहाय्याने ह्या माहितीतून एक तर्कतः सुसंगत अशी व्यवस्था निर्माण करण्यात आली आहे तिच्याकडे तो सरळ जाऊ शकतो; इतिहासाच्या मार्गाने त्याला ह्या व्यवस्थेत प्रवेश करावा लागत नाही. ह्या व्यवस्थेत त्याला ज्या फटी किंवा कमकुवत दुवे किंवा विस्ताराच्या दिशा आढळतील त्यांच्या संदर्भात आज प्रचलित असलेल्या पद्धतींचा वापर करून तो ज्ञानात भर टाकील आणि कदाचित् ह्या प्रयत्नातून आज मान्य असलेल्या संकल्पना आणि पद्धती यांच्यामध्ये परिवर्तनही होऊ शकेल. संशोधक म्हणून त्याची दृष्टी आज जे ज्ञान अस्तित्वात आहे आणि त्याच्या भावी विकासाच्या दिशांवर स्थिर असते. ज्या मार्गक्रमणाने त्याच्या ज्ञानशाखेने हा टप्पा गाठलेला असतो त्याच्याशी त्याचा संबंध नसतो ; तो इतिहासात लुप्त झालेला असतो.

नवीन सून सासरी येते तेव्हा हळूहळू सासरच्या रीतीभाती, नेमधर्म, कुळाचार तिच्या अंगवळणी पडतात. तिचे वागणे ह्या वळणाने होणे, तिने रीतीप्रमाणे कुळाचार पार पाडणे ह्याला महत्त्व असते. सासरचा कुलवृत्तांत तिला माहिती असायचे कारण नसते. पण घरात वावरून कुटुंबाचा काही ठळक इतिहास तिलाही माहीत झालेला असतो. वैज्ञानिकांचे असेच असते. ज्यांना आपण सामाजिक वैज्ञानिक म्हणू, उदा. अर्थशास्त्रज्ञ, त्यांचेही असेच असते.

पण जरी रसायनशास्त्राच्या इतिहासाचा अभ्यास रसायनशास्त्राच्या अभ्यासाचा भाग नसतो तरी तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाचा अभ्यास हा तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासाचा भाग असतो. हा फरक का असावा ? आजचे तत्त्वज्ञानाचे अभ्यासक प्लेटोच्या, देकार्तच्या, कान्टच्या तत्त्वज्ञानाकडे वळतात ते केवळ तत्त्वज्ञानाचा भूतकालात लुप्त झालेला इतिहास समजून घ्यावा म्हणून वळत नाहीत. तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासाचा भाग म्हणूनच ह्या तत्त्ववेत्त्यांच्या 'दर्शनां'चा ते अभ्यास करतात. ह्याचे कारण असे आहे का, की विज्ञानात जशी खूप प्रगती झाली आहे तशी तत्त्वज्ञानात झालेली नाही आणि म्हणून ग्रीक विज्ञान, आणि सतराव्या व अठराव्या शतकांतील विज्ञान आज जसे मागे पडले आहे तसे प्लेटोचे आणि देकार्त व कान्ट यांचे तत्त्वज्ञान मागे पडलेले नाही ? पण ह्या प्रश्नाचे उत्तर देण्यापूर्वी एका पूर्वप्रश्नाचा विचार करावा लागेल. तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात 'प्रगती' चा अर्थ तरी काय ? ह्या प्रश्नाशी संबंधित प्रश्न असे, की कलेच्या, ललितसाहित्याच्या, नीतीच्या क्षेत्रात प्रगती म्हणजे काय ?

होमर आणि व्यास, कालीदास आणि शेक्सपीअर भूतकालात का जमा होत नाहीत. ते भूतकालीन आहेत, त्यांच्या कृतींना एका विशिष्ट संस्कृतीचा आणि युगाचा संदर्भ आहे. हा संदर्भ ध्यानात घेतला नाही, तर त्यांची भाषाच आपल्याला समजणार नाही. पण ह्या संदर्भात ते अडकून पडत नाहीत, बंदिस्त होत नाहीत. ते कोणत्याही पिढीशी समकालीन आणि समदेशीय म्हणून बोलू शकतात. ह्याचे कारण असे आहे का, की ह्या प्रतिभावंतांच्या कृती म्हणजे विशिष्ट स्थानावरून सबंध मानवी परिस्थितीला दिलेला प्रतिसाद असतो. ह्या प्रतिसादाची शैली विशिष्ट असली तरी त्याचा आशय सार्वत्रिक असतो. पण शैली आशयाशी एकजीव असते आणि म्हणून विशिष्ट सांस्कृतिक संदर्भाने ( आणि विशिष्ट व्यक्तिमत्त्वाने ) घडविलेल्या शैलीद्वाराच हा सार्वत्रिक आशय आत्मसात् करता येतो. आणि म्हणून ह्या प्रतिसादाचे विशिष्टत्वाचे अंग बाजूला सारून त्याचा आशय साररूपाने मांडताच येणार नाही. असे करायचा प्रयत्न केला तर जिवंत उद्‌गार हे त्याचे स्वरूप, त्याचा प्राणच नष्ट होईल. आणि म्हणून विशिष्टत्वाचा छाप असलेल्या अशा दोन प्रतिसादांची तुलना आपण करू शकतो,

त्यांच्यामधील साम्यभेद न्याहाळू शकतो, उत्कटता, पर्याप्तता, सुस्थिरता, इ. गुणांचे निकष लावून त्यांच्यामध्ये श्रेष्ठत्व–कनिष्ठत्व प्रस्थापित करू शकतो. पण प्रत्येक प्रतिसाद हा स्वयंपूर्ण, सलग असा बिंदू असतो. त्यांच्यामधून विशिष्ट दिशेने वहात जाणारी रेषा नसते. व्यक्ती अंतिम असते आणि म्हणून तिचा स्वतःचा जो उद्‌गार असतो तोही अंतिम असतो. त्यांच्या संदर्भात 'प्रगती' ह्या संकल्पनेला वाव नसतो.

तत्त्वज्ञान हेही काव्याप्रमाणे किंवा कलाकृतीप्रमाणे व्यक्तीचे असते, त्याच्यावर विशिष्टत्वाचा छाप असतो, व्यक्तीने विशिष्ट स्थानावरून वस्तुजाताचे घेतलेले ते दर्शन असते. न्यूटनचे पदार्थवैज्ञानिक सिद्धांत ज्याप्रमाणे 'अपौरुषेय' पदार्थविज्ञानाचे–व्यक्तिनिरपेक्ष अशा बौद्धिक रचनेचे – भाग बनतात, त्याच्यात शोषून घेतले जातात व न्यूटनशी असलेला त्यांचा संबंध केवळ आगन्तुक ठरतो तसे प्लेटोच्या तत्त्वज्ञानात्मक सिद्धांतांचे होत नाही. प्लेटोच्या 'दर्शनाचे', प्लेटोने वस्तुजाताच्या घेतलेल्या दर्शनाचे भाग हे त्यांचे स्वरूप कायम रहाते. पण तत्त्वज्ञान हाही बौद्धिक व्यवहार आहे, त्याच्यात संकल्पनांच्या साहाय्याने अनुभवाचा अर्थ लावण्यात येतो, त्याच्यात विधाने करण्यात येतात, तत्त्वे प्रस्थापित करण्यात येतात, सिद्धांत मांडण्यात येतात, इ. आणि ह्या संकल्पनांचे प्रामाण्य, ह्या तत्त्वांची आणि सिद्धांतांची सत्यता ह्यांचे बौद्धिक परीक्षण करता येते आणि करणे आवश्यक असते. हा परीक्षणाचा व्यवहार खरोखर करता येतो ह्या म्हणण्याचा अर्थ असा होतो, की काही संकल्पना अप्रमाण ठरविता येतात – आत्मविसंगत ठरल्यामुळे किंवा ज्या कार्यासाठी म्हणून त्या पुढे करण्यात आल्या असतील ते त्यांच्याकडून होऊ शकत नाही हे दिसून आल्यामुळे, इ.– आणि काही सिद्धांत असत्य ठरविता येतात. म्हणजे ह्या संकल्पना व हे सिद्धांत त्याज्य ठरतात, मागे पडतात आणि ही प्रगती असते.

पण तत्त्वज्ञानाचे आणखी एक स्वरूपवैशिष्टच ध्यानात घेतले पाहिजे. तत्त्वज्ञान हे बौद्धिक दर्शन असते त्याप्रमाणे ते 'सर्वंकष' आणि 'अंतिम' असे बौद्धिक दर्शन असते. ज्ञान, प्रमाण ज्ञानाचे उगम आणि प्रकार, ज्ञानाच्या सीमा, ज्ञान आणि वस्तू यांचा संबंध, मानवी प्रकृतीची घडण, माणसाच्या प्रवृत्ती आणि शक्ती, माणसाचे कल्याण, व्यक्ती आणि समाज यांमधील संबंध, माणसाने पाळायची नीती हे मानवी परिस्थितीला आकार देणारे कायमचे घटक आहेत. त्या सर्वांच्या संदर्भात रचलेले विश्व आणि माणूस यांच्याविषयीचे एक सुसंगत चित्र असे ह्या दर्शनाचे स्वरूप असते आणि ह्या चित्राच्या प्रामाण्याचे निकष त्याचा एक अंतर्गत भाग असतो. प्रत्येक तत्त्ववेत्याचे दर्शन असे सर्वंकष असते असे नाही. उदा. देकार्तचे दर्शन सर्वंकष नव्हते; स्पिनोझाचे होते. पण देकार्तने सादर केलेल्या एका मर्यादित दर्शनात सर्वंकष असे दर्शन ( किंवा वेगवेगळया वळणाची सर्वंकष दर्शने ) अध्याहृत असते ( किंवा असतात ) आणि स्पिनोझाने ते (किंवा त्यांतील एक ) सुस्पष्ट करून विकसित केले. मानवी परिस्थितीच्या सर्व घटकांना सामावून घेणाऱ्या सर्वंकष दर्शनाची रचना करणारे प्रतिभावंत तत्त्ववेत्ते, परंपरेच्या उगमस्थानी असणारे तत्त्ववेत्ते, –प्लेटो, ॲरिस्टॉटल, कान्ट, हेगेल यांसारखे तत्त्ववेत्ते–थोडेच असतात. दुय्यम, तिय्यम... दर्जाचे तत्त्ववेत्ते,– अशा दर्शनांतील बौद्धिक घटकांचा सुसंगतपणे विकास करतात, स्वतःच्या वैयक्तिक दर्शनाला अनुसरून त्यांची काहीशी पुनर्रचना करतात.

सर्वंकष दर्शनात मानवी परिस्थितीच्या सर्व घटकांचा एक तोल सांभाळलेला असतो, त्यांच्या परस्परसंबंधांविषयीची एक विशिष्ट संकल्पना त्याच्यात अंतर्भूत असते. ह्या तोलाने, ह्या विशिष्ट संकल्पनेने त्या दर्शनाचा प्रकार, त्याचे वळण निश्चित होते असे म्हणता येईल. अशा दर्शनातील एखाद्या विशिष्ट बौद्धिक सिद्धांताचे खंडन झाले तरी त्या सिद्धांताला मुरड घालून किंवा त्याचा अव्हेर करूनही हा तोल परत सावरता येतो आणि त्या दर्शनाची नव्याने मांडणी करता येते. उदा. गणिती ज्ञानाच्या स्वरूपाचे अनुभववादी मिलने केलेली स्पष्टीकरण टिकण्यासारखे नाही हे आज स्पष्ट झाले आहे. ह्या स्पष्टीकरणातील पोकळपणा ज्या तत्त्ववेत्त्यांनी स्पष्ट केला त्यांच्यांत अनुभववादी असलेले व राहिलेले

बर्ट्रांड रसेल हे एक होते. अनुभववादाशी सुसंगत असे गणिती ज्ञानाच्या स्वरूपाचे स्पष्टीकरण रसेल यांनी केले आणि अनुभववादाची नव्याने मांडणी केली. चार्वाक, ॲरिस्टिपस, एपिक्युरस, ह्यूम आणि रसेल हे एकाच वळणाचे, अनुभववादी वळणाचे दार्शनिक आहेत. पण चार्वाक किंवा एपिक्युरस यांनी उपस्थित न केलेले प्रश्न ह्यूमने उपस्थित केले आणि ह्यूमने उपस्थित न केलेले प्रश्न रसेल यांनी उपस्थित केले, आणि ह्यूमने उपस्थित केलेले प्रश्न वेगळ्या पद्धतीने उपस्थित केले.

वैज्ञानिक ज्ञानाची प्रगती होत जाते आणि मानवी व्यवहाराच्या भिन्न क्षेत्रांमध्ये नव्या जाणिवा उफाळून येतात आणि स्थिर होतात आणि पुढे ओसरतातही. उदा. बुद्धाची प्रज्ञा आणि करुणा, ईश्वराची भक्ती, ख्रिस्ताचे प्रेम, व्यक्तीचे स्वातंत्र्य आणि प्रतिष्ठा, समताधिष्ठित न्याय. आणि मुख्य म्हणजे स्वतःच्या व्यवहाराविषयीची माणसाची जाणीव अधिक स्पष्ट होत जाते. ह्या साऱ्या घडामोडींच्या संदर्भात वेगवेगळ्या वळणांच्या दर्शनांची फिरून मांडणी करावी लागते. ह्या अर्थाने तत्त्वज्ञानातही प्रगती होते. पण विशिष्ट वळणाच्या दर्शनाला आधार पुरविणारा संकल्पनांचा एक विशिष्ट व्यूह तोच असतो आणि ह्या अर्थाने ही प्रगती गौण असते.

माणसाविषयी जो प्रश्न विचारता येईल तो मानवी अस्तित्वाच्या गाभ्याला जाऊन भिडणाऱ्या कोणत्याही गोष्टीविषयी विचारता येईल. माणूस बदलतो का ? ह्याचे उत्तर होय आणि नाही असेच असणार. आणि तत्त्वज्ञानाविषयी, साहित्याविषयी, धर्माविषयी जर असा प्रश्न विचारला तर त्याचेही उत्तर असेच रहाणार.

म्हणून प्लेटो आणि कान्ट, ॲरिस्टॉटल आणि गौतम, शंकराचार्य आणि हेगेल यांच्या तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास हा तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाचा अभ्यास असतो आणि स्थलकालनिरपेक्ष अशा तत्त्वज्ञानाचाही अभ्यास असतो.



**गणेश थिटे**

# वेदार्थेतिहास आणि लुई रनू

लुई रनू ह्याचा जन्म २८ ऑक्टोबर १८९६ चा आणि मृत्युदिन १८ ऑगस्ट १९६६. आपल्या शैक्षणिक जीवनात प्रथम त्याने ग्रीक पॅपिरॉलॉजीचा अभ्यास केला. पण लवकरच तो संस्कृतच्या आणि विशेषेकरून वेदाच्या अध्ययनाकडे वळला. पाश्चात्त्य संस्कृताभ्यासकांमधील बहुप्रसू लेखकांमध्ये त्याची गणना होते; आणि आपल्या शैक्षणिक जीवनात त्याने जवळ जवळ वर्षाला एक पुस्तक ह्यारीतीने चाळीसच्या आसपास पुस्तके लिहिली. अनेक शोधनिबंध आणि ग्रंथपरीक्षणे ह्यांचेही लेखन सातत्याने चालूच ठेवले. संस्कृताध्ययनाच्या जवळजवळ सर्वच शाखांमध्ये त्याने लेखन केले; पण ऋग्वेद आणि पाणिनीय व्याकरण ह्या विषयांवर अधिक लेखन केले. वेदार्थाच्या प्रयत्नात अभिजात संस्कृताचा वापर करण्यास त्याचा तात्त्विक विरोध होता. पण त्याचा अभिजात संस्कृताचाही मोठा अभ्यास होता हे त्याने रघुवंश, वेतालपञ्चविंशति, काव्यमीमांसा ( राजशेखरकृत ) ह्या ग्रंथांचा फ्रेंचमध्ये अनुवाद केला होता एवढे लक्षात घेतले तरी पटेल.

आयुष्याच्या अखेरच्या वर्षांमध्ये रनू ऋग्वेदाच्या चिकित्सक, सटीप अनुवादाच्या कार्यात बराच गुंतला होता. Les Etudes vediques et Pāṇineenes ( Paris 1955 – 1966 ) ह्या ग्रंथाच्या पंधरा भागांमधून त्याने ऋग्वेदाच्या सुमारे दोनतृतीयांश भागाचे फ्रेंचमध्ये चिकित्सक व सटीप भाषांतर केले आहे आणि आज उपलब्ध असलेल्या अनुवादांमध्ये त्यातल्या त्यात जास्तीत जास्त प्रमाणभूत आणि कमी सदोष असे हेच भाषांतर आहे.

आपल्या शैक्षणिक जीवनाच्या अगदी प्रारंभीच्या काळीच रनूने वेदार्थाच्या इतिहासासंबंधी फारच महत्त्वाची कामगिरी केली. त्यातील एक ग्रंथ म्हणजे *Bibliographie Vedique* (Paris, 1931) हा होय. ह्या ग्रंथामध्ये पाश्चात्त्य देशात वेदाभ्यास सुरू झाला तेव्हापासून १९३१ पर्यंत जे जे वेदविषयक साहित्य भारतात किंवा परदेशात प्रसिद्ध झाले त्याची विषयवार पृथक्करण करून नोंद केली आहे. बऱ्याच ठिकाणी एखाद्या लेखात किंवा ग्रंथात आलेला विषय किंवा त्यातील निष्कर्ष ह्यांचा सूत्रबद्ध निर्देश केला आहे. ही नोंद अत्यंत व्यापक असून तिच्या उपयुक्ततेविषयी फार काही सांगण्याची आवश्यकता नाही ही गोष्ट स्पष्ट आहे. ह्या बिब्लिऑग्राफीच्याही आधी रनूने *Les Maitres de la philologie vedique* ( Paris, 1928 ) हा ग्रंथ लिहून प्रसिद्ध केला होता. वैदिक संशोधनाच्या इतिहासातील "हिरॉइक्" कालखंडातील महत्त्वाच्या अभ्यासकांनी वेदार्थाच्या संदर्भात जी कामगिरी केली होती तिचे मूल्यमापन रनूने ह्या ग्रंथात केले आहे. रनूच्या आधी ओल्डेनबर्गने ह्या विषयात थोडे लेखन केले होते. त्याच्या *Vedaforschung* (Stuttgart Berlin, 1905 ) ह्या ग्रंथात रोठ्, बर्गेन्य, आणि पिशेल-गेल्डनेर ह्या वेदार्थकर्त्यांच्या वेदार्थविषयक प्रयत्नांचे गुणदोष दाखविण्याचा प्रयत्न केला होता. तरी त्या पुस्तकाचा मुख्य उद्देश पिशेल आणि गेल्डनर ह्यांच्या *Vedische Studien* ह्या ग्रंथातील मतांची चिरफाड करणे हेच होते. मात्र रनूचा प्रयत्न अधिक प्रमाणात विषयाशी साक्षात् संबद्ध आणि मांडणीच्या बाबतीत अधिक मुद्देसूद आहे. प्रस्तुत लेखात रनूच्या *Les Maitres* ह्याच ग्रंथाचा थोडक्यात परिचय करून देऊन त्या ग्रंथाची वैशिष्ट्ये सांगणे आणि मूल्यमापन करणे ह्या द्वारा त्याचे परीक्षण करणे अभिप्रेत आहे. (ह्या ग्रंथाचा मी नुकताच इंग्लिशमध्ये अनुवाद केला आहे)



अनुक्रमणिका







कोलब्रूक ह्यांनी लिहिलेल्या On the Vedas आणि रोसेन् ह्यांचा ऋग्वेदाचा पहिल्यांदाच प्रसिद्ध झालेला लॅटिनमधील अनुवाद ह्यांच्या उल्लेखाने रनूने विषयप्रवेश केला आहे. सायणाचा जो मूलभूत दोष की कालविपर्यास करून उत्तरकालीन वेदान्तातील विचारांचा ऋग्वेदाचा अर्थ करताना वापर करणे ह्या दोषाचा उल्लेख केल्याबद्दल रनू Rosenची स्तुती करतो. ह्या उलट सायणाचार्यांच्या भाष्यावर विसंबून Wilson ऋग्वेदाचा जो अनुवाद करतो त्याबद्दल रनूने त्याला फारच दोष दिला आहे. रनू म्हणतो की विल्सन्ने केलेला अनुवाद हा ऋग्वेदाचा नसून सायणभाष्याचा आहे. विल्सन्चे असे मत होते की एखाद्या युरोपियन अभ्यासकापेक्षा सायण वेदाचा अर्थ जाणण्यास अधिक समर्थ होता. विल्सन्च्या ह्या मताला विरोध करणाऱ्यांनी नेमकी ह्या विरुद्ध भूमिका घेतली; आणि विल्सनचा पहिला विरोधक Roth ह्याने असे मत मांडले की तारतम्यबुद्धी असणारा एखादा युरोपियन वेदार्थकर्ता सायणापेक्षा कितीतरी अधिक प्रमाणात वेदाचा अर्थ जाणू शकेल. रनू जरी रोठ्शी अन्य काही बाबतीत सहमत नसला तरी रोठ्च्या ह्या मताशी तो सहमत आहे. (पा. ५)

सायणाविषयी रनूने आपले परखड पण अत्यंत समतोल असे मत मांडले आहे– (पा. ८ व पुढे) "सायणाचे भाष्य संपूर्ण ऋग्वेदाचे स्पष्टीकरण करणारे असून त्यात स्पष्टीकरणात्मक कथा, पाणिनीय व्याकरणावर आधारलेल्या टीपा, यास्कावर आधारित व्युत्पत्त्या ह्यांची रेलचेल आहे." "हे सर्व सकृद्दर्शनी विश्वासार्ह वाटते; पण ज्या कुणाला हा सर्व संग्रह तपासून पाहण्याची हिंमत असेल, त्याला मात्र त्वरित असमाधान प्राप्त होते. कारण सायणभाष्यात शब्दांचे अर्थ स्थूलपणे दिले आहेत; व्याकरणाच्या रचनांची ओढाताण आहे; एकाच शब्दाचे एकाहून अधिक अर्थ एकाच वेळेला दिले आहेत; विचारांच्या क्रमाबद्दल ओढाताण आहे; आणि ह्या सगळ्यांमुळे सुसंगत अर्थनिर्मिती होऊ शकत नाही." (पा. ८) रोठ्पासून पुढील कोणत्याही अभ्यासकाने सायणाविषयी आदर दाखवलेला नाही असेही रनू म्हणतो. मात्र रनूच्या मते जेथे सायणाचे भाष्य एखाद्या पूर्वगृहीत व्युत्पत्तीवर किंवा त्याच्या स्वतःच्या काळातील भाषिक स्वरूपावर आधारलेले नसेल तेथे ते वापरण्यास हरकत नाही. तसेच जे शब्द अतिशय अल्प प्रमाणात आढळतात किंवा ज्यांचे दुसऱ्या कोणत्याही शब्दांशी नाते जुळवता येत नाही तेथेही सायणाचा वापर करण्यास रनूचा विरोध नाही (पा. ९).

रोठ्वर दोन कारणांसाठी टीका झाली होती-- एका शब्दाचे अनेक अर्थ करणे; आणि मूळ पाठात बदल सुचवणे. ह्याबाबत रोठ्ची भूमिका काय असावी ह्याबाबत रनूचे समर्थन असे की रोठ्चा मनःपिंड बुद्धिवादी होता आणि त्यामुळे त्याला सुसंगत असा वेद शोधून दाखवायचा होता (पा. ६). तसेच रोठ्च्या मते ऋग्वेदाला प्रामाण्य येण्यापूर्वीच ऋग्वेदाच्या मूळ पाठात अनेक प्रकारचे संस्कार झाले होते. रोठ्ने उत्तरकालीन सर्व साहित्यापासून ऋग्वेदाची फारकत केली (पा. १०). रनूच्या मते रोठ्वर टीका करणे सोपे आहे; पण त्याने वेदाध्ययनाचा पाया घातला ही वस्तुस्थिती आहे आणि ज्या एखाद्या बाबतीत आपण त्याच्याशी सहमत होऊ शकत नाही तेथेही आपण त्याच्या खांद्यावरच उभे असतो. (पा. ११ व पुढे)

ग्रासमान् आणि ल्युडविग् ह्यांच्यावर टीका करताना मात्र रनूने चांगलाच कठोरपणा दाखविला आहे. रनूच्या मते Grassmann ने रोठ्च्या सिद्धान्तांना हलके रूप देऊन अनेक ठिकाणी धोका पत्करला. ग्रासमान्च्या *Woerterbuch zum Rigveda* ह्या ग्रंथात ऋग्वेदातील सर्व शब्दांची काळजीपूर्वक केलेली सूची आढळते. शब्दांभोवतीचा संदर्भ दिलेला असल्याने ह्या सूचीची उपयुक्तता वाढली आहे. ऋग्वेदातील शब्दांचा संग्रह ह्या दृष्टीने ग्रासमान्चा शब्दकोश महत्त्वाचा आहे (पा. ११). पण एका शब्दाचे अनेक अर्थ देऊन रोठ्चीच परंपरा त्याने मोठ्या प्रमाणावर चालू ठेवली. मात्र जेव्हा ग्रासमान्ने ऋग्वेदाचे भाषांतर केले, तेव्हा आपणच आपल्या शब्दकोशात दिलेल्या शब्दार्थांपासून तो दूर गेला. ऋग्वेदातील एखादा शब्द कुठे कुठे कसा आहे ह्याबद्दलचे संदर्भ गोळा करण्यात आयुष्याचा मोठा भाग घालवणाऱ्या ग्रासमान्ने आपल्या ऋग्वेदानुवादात ऋग्वेदार्थकरणातील अत्यंत महत्त्वाचे जे तत्त्व – अन्तर्गत तुलना – त्या






तत्त्वाचा कधीच वापर केला नाही. अडचणीचे परिच्छेद आले की ग्रासमान् एका ठराविक उपायाचा अवलंब करतो – तो उपाय म्हणजे मूळ पाठात बदल सुचवणे, किंवा तो दाबून टाकणे; तो परिशिष्टात टाकणे. प्रत्येक वेळी जो सोयिस्कर तोच मार्ग त्याने स्वीकारलेला दिसतो ( पा. १२ ). रनू ग्रासमान्कृत ऋग्वेदाच्या अनुवादाच्या वाचकाला ही गोष्ट लक्षात ठेवण्यास सांगतो, की ग्रासमान्ने हा उपलब्ध ऋग्वेदाचा अनुवाद केला नसून त्याने स्वतःच दुरुस्त केलेल्या ऋग्वेदाचा अनुवाद केला आहे ( पा. १३ ). तरीसुद्धा रनूने ग्रासमान्ची एका बाबतीत स्तुती केली आहे. तो म्हणतो ग्रासमान् दैवतशास्त्रीय किंवा कर्मकांडात्मक अशा प्रकारच्या कोणत्याही पूर्वग्रहापासून मुक्त आहे आणि ही गोष्ट खरोखरीच अन्यत्र दुर्लभ आहे. त्यामुळे त्याच्या गुणांपेक्षा त्याच्या ठिकाणच्या ह्या पक्षरहिततेमुळेच ग्रासमान्ला थोडेसे प्रामाण्य लाभू शकते (पा. १५).

ग्रासमान् प्रमाणेच ल्युड्विग्संबंधीही रनूने अनुकूल अभिप्रायापेक्षा प्रतिकूल अभिप्रायच जास्त लिहिला आहे. ल्युड्विग्च्या लेखनात स्वीकारार्ह असे काहीच रनूला आढळत नाही. ग्रासमान् कोणत्याही प्रकारच्या पूर्वग्रहापासून मुक्त आहे तर ह्या उलट Ludwig काही पूर्वगृहीतकृत्यांनीच प्रारंभ करतो. ऋग्वेदातून जास्तीत जास्त ऐतिहासिक, खऱ्याखुऱ्या गोष्टी शोधून काढणे ह्यात ल्युड्विग्ला मुख्य रस होता. ऋग्वेदाच्या आधारे वैदिक कालखंडातील **इतिहासाची** पुनर्रचना करणे हा त्याचा उद्देश होता. त्यामुळे ऋग्वेदात उल्लेखिलेल्या वस्तू किंवा व्यक्ती ह्या **खरोखरीच्या** आणि **ऐतिहासिक** होत्या असे दाखवणे हा त्याचा प्रयत्न होता. रनू ह्या दृष्टिकोणाचा उपहास करतो आणि असा शेरा मारतो की ल्युड्विग्ने वैदिक समाजाचे रेखाटलेले चित्र फसवे व भ्रान्त आहे ( पा. १५--१६). काही नक्षत्रांच्या स्थानांच्या आधारे किंवा काही व्यक्तींच्या उल्लेखांच्या आधारे, किंवा ग्रहणांचे ऋग्वेदात जे उल्लेख असावेत असे तो मानतो त्यांच्या आधारे ल्युड्विग्ने ऋग्वेदाचा काळ ठरवण्याचा जो प्रयत्न केला आहे त्यालाही रनूचा पाठिंबा नाही. **सर्व** वैदिक साहित्याचा ऋग्वेदाच्या अभ्यासासाठी वापर करणे ही कामगिरी करणारा ल्युड्विग् हा पहिला अभ्यासक होय. ह्याबाबतीत त्याला थोडे श्रेय दिले तरी चालेल पण ब्राह्मणग्रंथांच्या आधारे ऋग्वेदीय मंत्रांची पुनःस्थापना करता येईल ह्या त्याच्या मताशी सहमत होणे कठीण आहे. (पा. १७) ऋग्वेदाचा काळ अलीकडे ओढण्याचा त्याचा प्रयत्न असल्याने ऋग्वेदीय मंत्रातील पाठभेद अथर्ववेदातून किंवा सामवेदातून तपासताना नंतरचे पाठभेद हेच जास्त स्वीकारार्ह आहेत असे तो मानतो. पण ह्यासाठी ल्युड्विग्ने पुरेसा पुरावा दिलेला नसल्यामुळे रनू हे मत नाकारतो. ल्युड्विग्कृत ऋग्वेदाच्या अनुवादाविषयी रनूने असा शेरा मारला आहे की ते परिभाषेच्या निश्चितपणाने युक्त असून कमालीचे शब्दशः आहे ( पा. १८ ).

माक्स म्यूलर्विषयी रनूने अत्यंत स्पष्टपणे पण अतिशय उचितपणे असा शेरा मारला आहे की त्याने वैदिक अभ्यासात घातलेली भर धर्मेतिहासाच्या दृष्टिकोणातून विचारात घेण्याजोगी आहे. पण वेदार्थकरणाच्या दृष्टीने ती नगण्य आहे ( पा. १९ ). बर्गेन्य आणि पिशेल ह्यांच्या लेखनानंतर माक्स म्यूलरकृत ऋग्वेदाचे आंशिक भाषांतर प्रसिद्ध झाले; पण तरीही त्यामध्ये जुन्या, कालबाह्य तत्त्वांचा आढळ होतो; त्या भाषांतरात जेथे कुठे नावीन्य आहे तेथेही एक प्रकारचा कालबाह्यपणा जाणवतो ( पा. २१ ).

इतर कुणाही वेदाभ्यासकापेक्षा Bergaigne ह्या अभ्यासकासाठी रनूच्या पुस्तकामध्ये जास्त जागा दिलेली दिसते. ७२ पानांच्या ह्या पुस्तकात बर्गेन्य ह्या विषयासाठी २१ पाने आहेत. बर्गेन्यचा *La Religion Vedique* ह्या ग्रंथामागील उद्देश वेगवेगळ्या देवतांच्या संदर्भात ऋग्वेदात आलेल्या संकल्पना एकत्र करणे हा होता. पण ह्याही पुढे जाऊन नवीन प्रकारे अर्थ करण्यासाठी ऋग्वेदातील सर्व माहितीचे संकलन करण्याचे काम बर्गेन्यने केले आहे असे रनू म्हणतो ( पा. २१). बर्गेन्यच्या मते ऋग्वेदातील कर्मकांड आणि दैवतशास्त्र ह्यांची एकमेकांपासून फारकत करता येणार नाही. एकाचे स्पष्टीकरण दुसऱ्याशिवाय करता येणार नाही (पा. २१). विविध तत्त्वांचे पुरुष आणि स्त्री अशा प्रकारात विभाजन बर्गेन्य करतो; ते कसे शिथिल, तर्कदुष्ट आणि अस्वीकार्य आहे ते रनू दाखवतो. उदाहरणार्थ

बर्गेन्यच्या मतानुसार "तन्यतु" हे स्त्रीतत्त्व आहे; पण हा शब्द पुंलिंगी आहे. ह्या उलट वीज हे बर्गेन्यच्या मते पुरुषतत्त्व आहे; पण "विद्युत्" हा शब्द स्त्रीलिंगी आहे (पा. २२). बर्गेन्यची दैवतशास्त्रीय मतेही रनूला मान्य नाहीत (पा. २५ व पुढे). बर्गेन्यचे एकूण विवेचन अतिशय तपशील-वार, गुंतागुंतीचे, संदर्भांनी भरलेले आहे. पण रनू त्याचा थोडक्यात जो उत्कृष्ट सारांश देतो तो स्तुत्य आहे. बर्गेन्यने ऋग्वेदाच्या अभ्यासात इंडो-युरोपियन तसेच भारतीय तपशीलांचा विचार केलेला नाही. त्याच्या *La Religion Vedique* ह्या ग्रंथात सुमारे १६००० संदर्भ आले आहेत; पण त्यांतील फारच थोडे ऋग्वेदाव्यतिरिक्त असे आहेत. इतर संदर्भ वगळण्याबाबत बार्थने बर्गेन्यवर केलेली टीका योग्यच आहे असे रनू म्हणतो. समाजशास्त्र किंवा तौलनिक दैवतशास्त्र ह्यांचे बर्गेन्यला ज्ञान नव्हते असे नाही; पण त्याच्या दृष्टीने ऋग्वेदाभ्यासाशी त्यांचा फार दुरूनच संबंध आहे. ऋग्वेदातील काही कथांना ऐतिहासिक आधार असावा हे त्याला मान्य आहे; पण ह्याही मुद्याला बर्गेन्य फारसे महत्त्व देत नाही. पुढील काळातील साहित्यात मात्र बर्गेन्यने आपल्या मतात परिवर्तन केलेले दिसते. ऋग्वेदाचा समाधानकारक रीत्या अर्थ लावण्यासाठी इतिहासाचा विचार करणे आणि संपूर्ण वैदिक साहित्याचा वापर करणे आवश्यक आहे असे त्याला वाटू लागले (पा. ३९).

बर्गेन्यच्या कामाची एकूण उपेक्षाच झाली अशी रनू तक्रार करतो. बर्गेन्यने सूचित केलेल्या कल्पना आणि उपस्थित केलेले प्रश्न ह्यांना तोंड देण्याचा कुणीही प्रयत्न केला नाही (पा. ३१). "त्याच्या कामाला विरोधही न करता किंवा त्याचा उपयोगही न करता वेदाभ्यासकांच्या अनेक पिढ्या त्याच्या कामाविषयी मौन बाळगूनच बाजूला सटकल्या आहेत. बर्गेन्यच्या **रिलिजिऑं वेदिक्** ची कुणी गंभीरपणे दखल घेतली नाही; आणि प्रत्येक जण तो ग्रंथ अस्तित्वातच आलेला नाही अशा रीतीने आपले वक्तव्य मांडीत आलेला आहे." (पा. ३२). रनूने ही वाक्ये १९२८ च्या सुमारास लिहिली आणि आज त्यानंतर ५० वर्षांहून अधिक काळ लोटल्यानंतरही परिस्थितीत फारसा फरक नाही. (अलिकडेच ह्या ग्रंथांचा इंग्रजी अनुवादही प्रसिद्ध झालेला आहे; तरीही त्या ग्रंथाचे नशीब बदलण्याची चिह्ने दिसत नाहीत). बर्गेन्यची चिरेबंदी सैद्धान्तिक भूमिका हेच ह्या उपेक्षेला कारण असावे असे रनूला वाटते. त्या भूमिकेत एका बाजूने पाहिले तर बोट शिरकावयासही अवकाश नाही इतकी परिपूर्णता आहे; तर दुसऱ्या बाजूने पाहिल्यास तिच्या बंदिस्त चौकटीमुळेच नवीन विचाराला वाव उरत नाही; त्यामुळे वेदाभ्यास मृत्यूच्या उंबरठ्यावर येऊन पोचतो. बर्गेन्यच्या **रिलिजिऑं वेदिक्** ह्या ग्रंथापासून शिकण्याजोगे तत्त्व एकच. ते म्हणजे ऋग्वेदाचा अभ्यास करताना वापरावयाची "अन्तर्गत–तुलना"–पद्धती म्हणजे ऋग्वेदाच्या एखाद्या मंत्राचा किंवा शब्दाचा, शब्दसंहतीचा अर्थ लावताना उत्तरकालीन टीकाकारांचा सल्ला न घेता शक्यतो ऋग्वेदातच तशी रचना दुसरीकडे कुठे आली आहे का ह्याचा शोध घेऊन साम्य किंवा भेद पाहून अर्थ ठरवणे. ओल्डेनबर्ग आणि स्वतः रनू ह्यांनी ह्या पद्धतीचाच स्वतःही अवलंब केलेला आढळतो. रनूच्या मते बर्गेन्यने ह्या अन्तर्गत–तुलना–पद्धतीने ऋग्वेदातील एखाद्या शब्दाच्या अनेक अर्थच्छटा कमी करून अर्थ अधिक निश्चित करण्याचा प्रयत्न केला. जेथे पूर्णपणे एकच एक अर्थ देता आला नाही तेथेही एका मध्यवर्ती कल्पनेभोवती जास्तीत जास्त उदाहरणे गोळा करून सुसंगती लावण्याचा प्रयत्न केला. बर्गेन्यच्या बाबतीत आणखी एक महत्त्वाचा मुद्दा म्हणजे ऋग्वेदातील मूळ पाठ बदलून तो शुद्ध करण्याच्या फंदात तो फारसा पडला नाही (पा. ३३).

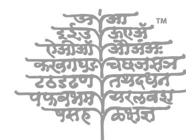
ऋग्वेदाच्या अन्तर्गत अभ्यासाप्रमाणेच बाह्य अभ्यासातही बर्गेन्यने महत्त्वाची भर घातली आहे. ऋग्वेदातील सूक्तांच्या मांडणीमागील तत्त्वे शोधून त्या आधारावर ऋग्वेदात नंतरच्या काळात कोणते प्रक्षेप झाले असावेत ते दाखवण्याचा त्याने प्रयत्न केला. त्यायोगे ऋग्वेदातील प्रक्षेपांचे एकानंतर दुसरा असे थरही तो दाखवू शकला (पा. ४०). बर्गेन्यचे ह्या विषयावरील संशोधन *Journal Asiatiqe* ह्या नियतकालिकाच्या १८८६ च्या अंकात "Recherches sur l'histoire de

la Saṁhitā du Ṛgveda" ह्या नावाने प्रसिद्ध झाले आहे.

Pischel आणि Geldner ह्यांच्या *Vedische Studien* (Stuttgart, 1888, 1897, 1901) ह्या ग्रंथाच्या तीन खंडातून वेदार्थकरणासंबंधी एक अगदी वेगळाच दृष्टिकोण स्वीकारलेला दिसतो. ह्या लेखकांच्या मते ऋग्वेद हा पूर्णपणे शुद्ध "भारतीय" ग्रंथ आहे. त्याचा नीट अर्थ कळला नाही कारण तो "इंडोयुरोपीयन" ग्रंथ आहे असे मानले गेले. भाषाशास्त्रज्ञ आणि दैवतशास्त्रज्ञांच्या तावडीत हा ग्रंथ सापडावा हे त्याचे दुर्दैव होय. जसे अभिजात संस्कृतमधील ग्रंथ आपण केवळ "भारतीय" समजून अभ्यासतो त्या प्रमाणे ऋग्वेदाच्या बाबतीतही हीच भूमिका स्वीकारून अभ्यास केल्यास सर्व प्रश्न सुटण्यास संधी आहे. रनूच्या मते पिशेलने ही भूमिका मांडून ऋग्वेदाचे पूर्ण स्पष्टीकरण केले असे नसले तरी तो अतिशय मनोरंजक मात्र निश्चित केला आहे! (पा. ४२). **वेदिशे स्टुडिएन** ह्या ग्रंथाची शैली खंडनमंडनात्मक असून प्रतिपक्ष्याकडून होणाऱ्या संभाव्य हल्यापासून पुरेशी संरक्षणाची व्यवस्था केलेली अशी आहे (पा. ४२). ह्या ग्रंथाच्या काळची वेदाभ्यासाची परिस्थिती लक्षात घेण्याजोगी आहे. त्या काळात रोठ्च्या विचारांचा प्रभाव प्रचलित होता. बर्गेन्यला विरोध करणे किंवा त्याला अनुसरणे दोन्ही अशक्य असल्यामुळे त्याची उपेक्षा झाली होती. ल्यूड्विग्ने रोठ्च्या विरूद्ध केलेल्या प्रतिक्रियेलाही परिणामकारकता लाभली नाही. कारण त्याने प्रत्येक गोष्ट खरी, ऐतिहासिक मानण्याचा जो विचारप्रवाह स्वीकारला त्याला आधार नव्हता. ब्रुन्होफेर् आणि झिमर् ह्यांचे लेखन पूर्णपणे रोठ्च्या विचारप्रणालीला अनुसरणारे होते. त्यामुळे पिशेल आणि गेल्डनेर ह्यांनी प्रचलित विचारप्रवाहाच्या विरुद्ध आघाडी उभारली (पा. ४२–४३). आणि ओल्डेन्बर्गचे शब्द घेऊन रनू म्हणतो की त्यांनी जणू वेदाभ्यासात **नवे रक्त** आणि **नवचैतन्यच** ओतले (पा. ४३).

Vedische Studien ह्या ग्रंथाच्या भूमिकेला दोन पैलू असल्याचे रनूने म्हटले आहे–एक निषेधरूप आणि दुसरा विधिरूप. पिशेल्च्या मते वेदार्थकरणाच्या वेळी भाषाशास्त्रावर विसंबून चालणार नाही. कारण भाषाशास्त्रामुळे मिळणारा पुरावा, विशेषतः अर्थाच्या बाबतीत, अगदीच दुर्बल असतो. पिशेल्च्या मते जर्मनीमध्ये ग्रासमान्ची अवस्था आणि भारतात यास्काची अवस्था ही तुल्य असून त्या दोन्ही दुर्दैवी आहेत (पा. ४५). भाषाशास्त्राप्रमाणेच दैवतशास्त्र हेही विश्वसनीयतेच्या बाबतीत डळमळीतच आहे असे पिशेल् मानतो. त्याच्या मते इंडोयुरोपीय दैवतकथा ऋग्वेदातून पुसल्या गेल्या आहेत. सवितृ, अदिति, द्यौस् ह्यांसारख्या मागे पडलेल्या देवता किंवा ज्यांना वैयक्तिक शारीर वैशिष्ट्ये नाहीत अशा अग्नीसारख्या देवता ह्यांच्याबाबतीतच फारतर इंडोयुरोपीय दैवतकथांचा संबंध जोडता येईल. वैदिक दैवतशास्त्रातील निसर्गातील वस्तुस्थितीचे दैवीकरण होणे (निसर्गवाद) ह्या परिकल्पनेची शक्यता तो नाकारीत नाही; पण त्याच्या मते हे स्पष्टीकरण पूर्णपणे समाधानकारक नाही. खऱ्याखुऱ्या वैदिक अशा ज्या इंद्र किंवा मरुत् ह्या देवता, त्यांचे निसर्गवादाने स्पष्टीकरण करता येत नाही (पा. ४३ व पुढे). हा निषेधरूप पैलू झाला. विधिरूप भागामध्ये दैवतशास्त्राऐवजी कथांचा अभ्यास करणे, प्रश्नांच्या उलगडयासाठी अभिजात ग्रंथांचा, महाकाव्यांचा आणि विशेषतः, लोकप्रिय अशा जातकसाहित्याचा, तसेच लोक–संस्कृती (फोक-लोअर) आणि आधुनिक धर्मांचा अभ्यास करणे ह्यांचा समावेश होतो. वेदार्थकरणाच्या वेळी सायण आणि अन्य टीकाकारांचा उपयोग केलेला दिसतो. मात्र पिशेल् ब्राह्मण ग्रंथांचा वापर करीत नाही. धार्मिक वैशिष्टयांच्या चौकटीत बद्ध झालेली असल्यामुळे ब्राह्मणग्रंथांची भाषाशैली ऋग्वेदीय सूक्तांच्या अर्थकरणासाठी उपयोगात आणण्यास पिशेल्ची संमती नाही.

ह्या अर्थकरणविषयक भूमिकेचा स्वीकार करून पिशेल् आणि गेल्डनेर ह्यांनी ऋग्वेदाच्या अर्थकरणाच्या क्षेत्रात जे निष्कर्ष काढले आहेत ते रनूला पूर्णपणे अमान्य आहेत. पिशेल–गेल्डनेरच्या वरील भूमिकेमुळे त्यांच्या दृष्टीने ऋग्वेद आणि कालिदासादींचे साहित्य ह्यात काहीच फरक राहात नाही. **अथरी** किंवा **अप्सः** शब्दावरून ऋग्वेदात हत्ती शोधून काढणे; किंवा **अद्मसद्** शब्दावरून अन्नावर बसणारी माशी सापडणे; **वृषदती** शब्दावरून






पाळीव मांजराचा; ऋ. १. २४. ७ मध्ये न्यग्रोध-वृक्षाचा, किंवा अन्य काही संदर्भावरून स्वयंवरासारख्या चालीरीतींचा ऋग्वेदात शोध घेणे असले जे उद्योग पिशेल-गेल्डनेर ह्यांनी केले आहेत ते रनूला संपूर्णतया अमान्य आहेत.

पिशेल् आणि गेल्डनेर ह्यांच्या अर्थ लावण्याच्या पद्धतीच्या उणीवा दाखवण्यासाठी रनूने दिलेली उदाहरणे त्याच्या आधी ओल्डेन्बर्गने चर्चिलेलीच आहेत. ही उदाहरणे म्हणजे रद् धातु आणि **सुमेक** हा शब्द ह्यांचे अर्थ. ह्या दोन्ही बाबतीत पिशेल्-गेल्डनेर ह्यांनी सायणाचे अनुसरण केले आहे. सायण **रदति** शब्दाचा **विलिखति** असा अर्थ देतो. गेल्डनेर हा अर्थ स्वीकारतो आणि त्यावरून पुढे जाऊन ऋग्वेदात लिहिण्याच्या कलेच्या पुराव्याचा हा शोध समजतो. **रद्** धातु ऋग्वेदात नद्यांच्या संदर्भात आणि चांगल्या प्रकारच्या भेटी, संपत्ती ह्यांच्या संदर्भात वापरला जातो. इंद्र नद्यांचे मार्ग खणून काढतो ( **रदति** ). दुसरा एखादा देव ( भक्तांसाठी ) संपत्तीचा मार्ग खणून काढतो ( **रदति** ). पण ह्या दुसऱ्या प्रकारात गेल्डनेर असा अर्थ करतो की "देव भक्तांसाठी संपत्ती लिहितो ( **रदति = विलिखति** )". म्हणजे त्याला संपत्ती देण्याचे लेखी आश्वासन देतो ! **सुमेक** शब्दाचा सायणाने **सुरूप** असा अर्थ केला आहे. तो अर्थ पिशेल स्वीकारतो. पण ओल्डेनबर्ग आणि रनू ह्यांनी हे दाखवून दिले आहे की रोठ् इत्यादींनी ह्या शब्दाचा "सुप्रतिष्ठ" असा जो अर्थ केला आहे तोच योग्य आहे. त्यांनी त्या शब्दाचा संबंध **मी** धातूशी ("रोवणे") जोडलेला आहे हा धातु **स्वरु** किंवा **यूप** (पशू ज्या खांबाला बांधतात तो खांब) ह्यांच्या संदर्भात वापरलेला वैदिक साहित्यात आढळतो. त्यामुळे ह्या शब्दाचा अर्थ "चांगला रोवलेला; भक्कम रीतीने स्थिर केलेला" अशा प्रकारे करणेच योग्य होईल. ह्या दोन उदाहरणांच्या साहाय्याने रनू पिशेल-गेल्डनेर ह्यांच्या "भाषिक सातत्य आणि सायणभाष्य ह्यांवर विश्वास" ह्या वैशिष्टयाने युक्त अशा अर्थकरण-पद्धतीचे दोष दाखवतो. (पा. ५२-५४). शेवटी रनू असा निष्कर्ष काढतो की *Vedische Studien* ह्या ग्रंथाचा वापर आपण जपून आणि तारतम्यानेच केला पाहिजे; ( नाहीतर आपण चुकीच्या दिशेला नेले जाऊ ). ब्लूमफील्डचे शब्द उद्धृत करून रनू असा शेरा मारतो की *Vedische Studien* ह्या ग्रंथाच्या विचारपद्धतीत **वेदाच्या वेदत्वाचेच** भान सुटले आहे. मात्र रनू हेही स्पष्ट करतो की पुढे काही वर्षांनी गेल्डनेरने ऋग्वेदाच्या अनुवादाचा जो पहिला भाग प्रसिद्ध केला तेव्हा आपल्या पूर्वीच्या अनेक कल्पनांचा त्यात त्याग केलेला दिसतो ( पा. ५५). त्या अनुवादात सायणाचा वापर अधिक शहाणपणाने केला आहे; शिवाय त्यात सायणभाष्याचे अनुसरण करण्यापेक्षा त्याची चिकित्सा करण्याचा प्रयत्न आहे ( पा. ५६ ). आधुनिक चिकित्सेचा प्रभावसुद्धा ह्या अनुवादात आढळतो ( पा. ५६ ).

*Les Maitres* . . . ह्या पुस्तकामध्ये विचारार्थ समाविष्ट झालेला शेवटचा वेदाभ्यासक म्हणजे ओल्डेनबर्ग. रनू प्रथम Oldenberg चे लेखन किती व्यापक विषयांवर आहे ते सांगतो. मानववंशशास्त्रापासून छन्दःशास्त्रापर्यंत आणि व्याकरणापासून कर्मकांडापर्यंत अनेक विषयांवर ओल्डेनबर्गने लेखन केले आहे. ऋग्वेदविषयक बाह्य आणि अन्तर्गत असे दोन्ही प्रकारचे प्रश्न त्याने हाताळले आहेत. आयुष्यभर ओल्डेनबर्गची एक मनीषा अशी होती की ऋग्वेदाची चिकित्सित आवृत्ती काढावी. मात्र चिकित्सित आवृत्ती ह्या शब्दांच्या नेहमीच्या अर्थाने म्हणजे हस्तलिखितांच्या परंपरांवर आधारलेली अशी आवृत्ती त्याला अभिप्रेत नव्हती. कारण हस्तलिखितांची परंपरा लक्षणीय रीत्या एकरूप असल्याने त्याबाबतीत माक्स म्यूलरने जे काही केले आहे त्याहून अधिक काही करता येईल अशी अपेक्षा करता येत नाही. सूक्तांच्या रचनेचा काळ आणि त्यांच्या संहितीकरणाचा काळ ह्यांच्यात अंतर असल्याने मधल्या काळात काही परिवर्तने झाली असावीत. संहिताकारांनी मुख्य ग्रंथाचा आकार आणि मर्यादा निश्चित केल्या. पण त्यांनी मूळ पाठात त्यांच्या काळातील संस्कृत भाषेच्या वैशिष्टयांनुसार फेरफार केले. हे बदल करतांना नेहमीच त्यांनी मूळचे छंदोविषयक नियम पाळलेच असे नाही. आपणांस मूळचा पाठ हवा असेल तर आपण छंदाला प्रामाण्य दिले पाहिजे आणि सूक्तांची मांडणी तसेच एकाच मंत्राची जी विविध रूपे काही

वेळा आढळतात ती विचारात घेतली पाहिजेत. ह्या बाबतीत रनू, ओल्डेनबर्ग आणि आर्नोल्ड ह्यांच्या संशोधनपद्धतींची तुलना करून असा निष्कर्ष काढतो की ओल्डेनबर्गने अधिक समंजसपणा दाखवला आहे. आर्नोल्डच्या पद्धतीत निर्माण होणारा "अन्योन्याश्रयाचा" दोषही रनू दाखवतो. छंदोरचनेच्या नियमांच्या आधारे Arnold संहितेतील परिवर्तनांचे समर्थन करतो; आणि ह्या उलट त्याच परिवर्तनांच्या आधारावर छंदोरचनांच्या वैशिष्टयाचे समर्थन करतो (पा. ६१). ऋग्वेदाच्या बाह्य अभ्यासाबाबत ओल्डेनबर्गच्या कामगिरीचे मूल्यमापन करताना रनू म्हणतो की प्रत्येक गोष्टीचे स्पष्टीकरण करताना प्रत्येक गोष्ट जपण्याचा ओल्डेनबर्गचा प्रयत्न असल्यामुळे त्याने काही वेळा काहीसा गोंधळ निर्माण केला आहे (पा. ६४). ह्या विधानाच्या पुष्टयर्थ रनूने उदाहरणे द्यावयास हवी होती असे वाटते.

ऋग्वेदाच्या अर्थकरणाच्या वेळी ओल्डेनबर्ग बर्गेन्यची पद्धतीच वापरतो हे रनूचे मत योग्य आहे. ओल्डेनबर्ग आणि बर्गेन्य ह्यांचे हे साम्य ऋग्वेदाच्या अर्थकरणाच्या वेळी ऋग्वेदेतर ग्रंथांचा किंवा टीकादी साहित्य ह्यांचा वापर न करणे आणि शब्दाच्या अर्थाविषयीचे प्रश्न "ऋग्वेदातील अन्तर्गत तुलना" ह्या तत्त्वाच्या आधारे सोडवण्याचा प्रयत्न करणे ह्या बाबतीतील आहे. ओल्डेनबर्गचे **सर्वच** वैदिक साहित्यावर प्रभुत्व होते; तरी ऋग्वेदाचा अर्थ करण्याचा प्रश्न आल्यावर मात्र तो ऋग्वेदाच्या उत्तरकालातील सर्व साहित्य विसरून जातो. पदपाठ आणि निरुक्त ह्यांपासून ते सायणापर्यंत उत्तरकालीन अशा कोणत्याही वेदार्थयत्नाला ओल्डेनबर्ग प्रामाण्य देत नाही. ऋग्वेद ते ब्राह्मणग्रंथ ह्यांमध्ये धार्मिक सातत्य असले तरी भाषिक सातत्य नाही. त्यामुळे ऋग्वेदाच्या अर्थाबाबत ब्राह्मणग्रंथांनाही ओल्डेनबर्ग प्रामाण्य देत नाही (पा. ६८ व पुढे). ओल्डेनबर्ग शब्दाच्या अर्थाच्या छटांबाबत अतिशय सावध असतो. तो प्रथम एखाद्या शब्दाचा मध्यवर्ती अर्थ ठरवतो; आणि सूक्ताचा ऋषि, शैलीची वैशिष्टये, भोवतालची शब्दरचना, अनुप्रास इत्यादी घटकांच्या प्रकाशात त्या अर्थाच्या छटा ठरवतो. ऋग्वेदाचे अन्तर्गत थर जोवर निश्चित करता येत नाहीत तोवर ओल्डेनबर्गची पद्धती हीच एकमात्र योग्य पद्धती आहे असे रनूने ह्यावर अभिप्राय व्यक्त केला आहे (पा. ७०).

*Les Maitres de la Philologie vedique* ह्या ग्रंथात मांडलेल्या विचारांचे वर थोडक्यात निवेदन केले आहे. हा ग्रंथ भारतामध्ये बराचसा उपेक्षित राहिलेला दिसतो. त्याचे मुख्य कारण अर्थातच तो फ्रेंच भाषेत असल्यामुळे आणि अनेक भारतीय अभ्यासकांमध्ये इंग्रजीशिवाय अन्य पाश्चात्त्य भाषांच्या प्राथमिक परिचयाचाही पूर्ण अभाव प्रायः असणे हे असावे. ग्रंथालयात पुस्तकांची उपलब्धताही भारतात शोचनीय अवस्थेत असते. त्यामुळे भारतीय विद्यांच्या अन्य शाखांत (उदा. इतिहास, साहित्यशास्त्र, व्याकरणशास्त्र, न्यायशास्त्र, धर्मशास्त्र, मीमांसाशास्त्र इत्यादी) अत्यंत श्रेष्ठ दर्जाचे संशोधक भारतात झाले तरी वेदाभ्यासाच्या क्षेत्रात काही बोटावर मोजण्याइतके अपवाद सोडले तर श्रेष्ठ दर्जाचे संशोधक होऊ शकले नाहीत; आणि मल्लिनाथाच्या टीकेमुळे रघुवंशादी काव्ये जशी सहज समजतात तशाच प्रकारे सायणाच्या टीकेमुळे वैदिक ग्रंथांचा सहज कळणारा अर्थ हाच अंतिम समजून त्यावर पुढील वैचारिक इमले बांधणारे अभ्यासक मात्र शेकडोंनी झाले किंवा आहेत. त्यामुळे वस्तुतः अत्यंत अवघड विषय सोयीस्कर रीत्या सोपा केलेला आढळतो. अशा अभ्यासकांना प्रस्तुत ग्रंथपरिचय कदाचित् उद्बोधक ठरू शकेल.

प्रस्तुत पुस्तकाचे प्रमुख वैशिष्टय म्हणजे त्याचा अतिशय संक्षिप्तपणा. "अर्थगौरव" ह्या गुणाचे हे पुस्तक म्हणजे उत्कृष्ट उदाहरण आहे. आधुनिक वेदाभ्यासाच्या इतिहासातील "उत्पत्तिकालातील" महत्त्वाच्या अभ्यासकांचे गुण आणि दोष रनूने समर्थपणे आणि मार्मिकपणे पण अतिशय थोडक्यात मांडले आहेत. त्यावरून रनूचे वेदविषयक मूलगामी, व्यापक ज्ञान स्पष्ट होतेच; तसेच वेदविषयक नेमके प्रश्न कोणते आहेत त्याची यथार्थ जाणीव त्याला असल्याचे लक्षात येते. पण येथील अतिसंक्षिप्तता हाच काही वेळा दोष होतो; अनेकदा तपशील किंवा उदाहरणे न देता केलेल्या त्याच्या विधानांमुळे विषय संदिग्ध राहण्याची शक्यता आहे. रनू हा

स्वतः एका " बिब्लिऑग्राफी " (लेखनसूची) चा कर्ता; पण प्रस्तुत पुस्तकातील लेखकांच्या मतांचा निर्देश तो त्यांच्या लेखनाचे पुरेसे तपशील (पृष्ठ-क्रमांक इत्यादी) न देताच करतो. त्यामुळे एखाद्या अभ्यासकाचे उद्धृत केलेले मत त्या लेखकाने एखाद्या ग्रंथात नेमक्या कोणत्या पानावर केले आहे असा प्रश्न निर्माण झाल्यास उत्तर सहज मिळणार नाही. पुस्तकाची शैलीसुद्धा अनेकदा विद्वत्ताजड, गुंतागुंतीची, आलंकारिक अशी आहे. त्यामुळे वेद-विषयक अत्यंत प्रगत अभ्यासकांनाच प्रस्तुत पुस्तकाचे आकलन होऊ शकेल. असे अभ्यासक म्हणजे ज्यांना वेदविषयक अनेक तपशीलांची आणि पाश्चात्त्य अभ्यासकांच्या एकूण लेखनाची आधीच काही माहिती आहे असे अभ्यासक. प्रस्तुत पुस्तक १९२८ मध्ये प्रसिद्ध झाले. त्यानंतर रनू वेदार्थेतिहासाकडे पुनः वळला नाही. तो स्वतःच एक वेदार्थकर्ता झाला. रनूने आपल्या *Sanskrit et culture* (Paris, 1950) ह्या ग्रंथात वेदाध्ययनाच्या क्षेत्रात झालेल्या लेखनाचा थोडा आढावा घेतला आहे पण तो माहितीवजा आहे; चिकित्सापूर्ण नाही. त्यामुळे रनूचे *Les Maitres* ... हे पुस्तक त्याच्या विषयातील एकमेव असे ठरले आहे. वेदाध्ययन विषयक लहान-मोठ्या प्रमाणात आढावा घेणारे लेखन आधीच्या व नंतरच्या काळात अन्य लेखकांनीही कमी-अधिक प्रमाणात केले; पण त्यांतील कोणतेच रनूच्या *Les Maitres*... ह्या पुस्तकाएवढे चिकित्सक आणि मूलगामी नाही.

जे लेखक प्रस्तुत पुस्तकात रनूने विचारार्थ घेतले आहेत त्यांपैकी बरेचसे लेखक एकांगी विचारसरणीचे आणि अतिरेकी वाटतात. त्यांच्या विचारसरणीत प्रत्येकी थोडा सत्याचा अंश असला तरी त्यांनी आपले सिद्धांत टोकाला नेऊन त्यांचे प्रतिपादन करण्याचा प्रयत्न केला. रनूचा प्रयत्न ह्या पुस्तकातून असा दिसतो की अभ्यासकांनी आपल्या गृहीतकृत्यांच्या सिद्धतेसाठी सोयिस्करपणे वेदार्थ सोपा आहे असे समजून यांत्रिकपणे वाटेल तसा फिरवू नये. एका दृष्टीने पाहिल्यास ह्या पुस्तकातील रनूचे प्रतिपादन खंडनात्मक, नकारात्मक असे आहे. जुन्या अभ्यासकांच्या दोषांच्या दिग्दर्शनाने तो वेदार्थप्रतिपादनात किती सावधपणा आवश्यक आहे हे सूचित करतो. आदर्श वेदार्थकरणाची पद्धती कशी असावी ते त्याने केवळ सूचित केले; स्पष्टपणे सांगितले नाही. अशा रीतीने त्याने वेदार्थकरणाचा दर्जा उंचावण्याचा प्रयत्न केला; आणि पुढील वेदार्थकर्त्यांना सावधगिरीची सूचना दिली. रनूला स्वतःला सुद्धा ह्या पुस्तकाने वेदार्थ-करणाच्या बाबतीत मार्गदर्शन केले असावे. हे पुस्तक वेदार्थाच्या इतिहासातील उत्पत्तिकाल ( creative period ) किंवा " वीरकाल " ( heroic age ) ह्यांचा अंत झाल्याचे सुचवते. ह्या नंतरचा कालखंड वेदार्थेतिहासातील अभिजात कालखंड ( classical period ) होय. ह्या कालखंडातील रनू हा एक श्रेष्ठ वेदार्थकर्ता होता. आणि रनूचा मृत्यु हा अभिजात कालखंडाचा शेवट सूचित करतो (सध्याचा कालखंड हा वेदार्थेतिहासातील अधःपतनाचा (Decadent period) कालखंड आहे.)

प्रस्तुत पुस्तकाची विधायक भर म्हणून वेदार्थ-करणाची तीन मार्गदर्शक तत्त्वे उल्लेखिता येतील. ही तत्त्वे रनूने स्पष्टपणे सांगितली नसून सूचित केली आहेत. पहिले तत्त्व म्हणजे उपलब्ध पाठ हा महत्त्वाचा समजून त्यात बदल न करता आहे तसाच पाठ कसा स्पष्ट करता येईल हे पाहिले पाहिजे. दुसरे तत्त्व असे की ऋग्वेदाचा अर्थ करतांना उत्तरकालीन ग्रंथांचा किंवा सायण इत्यादींच्या टीकांचा वापर करता कामा नये; तसेच वेदेतर अशी अन्य माहिती वेदाच्या स्पष्टीकरणासाठी प्रमाण म्हणून वापरू नये. तिसरे आणि सर्वात महत्त्वाचे तत्त्व म्हणजे " rapprochement " = अन्तर्गत तुलनेचे. ऋग्वेदातील एखाद्या परिच्छेदाचे ज्ञान करून घेण्यासाठी आपण ऋग्वेदातच अन्यत्र येणाऱ्या परिच्छेदांशी साम्य-विरोधांचा आधार घ्यावा. अथर्ववेद किंवा तैत्तिरीयसंहिता ह्यांसारख्या प्राचीन वैदिक ग्रंथांचा उपयोग करण्यास हरकत नाही; पण तोही सावधपणेच. अपवादात्मक प्रसंगी अन्य साहित्याचा किंवा सायणादींच्या भाष्यांचा वापर माहितीसाठी करण्यास हरकत नाही; पण प्रमाण म्हणून ते साहित्य वापरू नये.

रनूच्या *Etudes vediques et pāṇineenes* ह्या पंधरा खंडांतून रनूने ऋग्वेदातील अनेक सूक्तांचे टीपांसह जे फ्रेंचमध्ये भाषांतर केले आहे त्यात ह्या वर उल्लेखिलेल्या मार्गदर्शक तत्त्वांचा वापर त्याने केला आहे. त्यामुळे रनूच्या *Les*

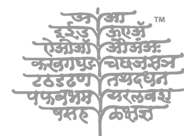
*Maitres* ह्या ग्रंथाची वेदार्थेतिहासातील अप्रत्यक्ष-रीत्या एक मोठी भर म्हणजे स्वतः रनूने वेदार्थ-विषयक केलेले कार्य ही आहे.

ऋग्वेदाचा अर्थ करताना रनच्या मनात कोण-त्याही प्रकारची दैवतशास्त्रविषयक किंवा समाज-शास्त्रीय गृहीत भूमिका नाही. रनूने लघुड्विग्‌वरती टीका करताना त्याचा अनुवाद फार शब्दशः आहे अशी टीका केली होती. पण खरे म्हणजे ऋग्वेदाच्या अनुवादाच्या बाबतीत तो शब्दशः असणे हा दोष नसून तेच आपले ध्येय आहे; मात्र ते ध्येय गाठणेच अनेकदा अवघड असते. रनूने स्वतःही अनुवादाच्या-वेळी अतिशय शब्दशः अनुवाद करण्याचा प्रयत्न केला आहे. निश्चित आणि शब्दशः अनुवाद व्हावा ह्या साठी रनूने दोन युक्त्यांचा अवलंब केला. ते उपाय म्हणजे शब्दमध्यरेषा (hyphen) आणि कंस ह्याचिन्हांचा विपुल वापर.* त्याचप्रमाणे "rapprochement" किंवा अन्तर्गत तुलना ह्या तत्त्वाचा वापरही त्याने उत्कृष्टपणे केला आहे.

---

* रनूच्या लेखनातील शब्दमध्यरेषा आणि कंस ह्यांच्या वापराची विपुल उदाहरणे E. Gerow ह्यांच्या "Renou's place in vedic exgetical Tradition" *JAOS* 88.2 (April-June, 1968) ह्या लेखात पा. ३१३ व पुढे पहा.









अनुक्रमणिका

बर्ट्रंड रसेल : अनु. दि. य. देशपांडे

# तार्किकीय परमाणुवादाचे तत्त्वज्ञान* – ३

**अनुवादकाचे प्रास्ताविक :**

**तार्किकीय परमाणुवादाचे तत्त्वज्ञान** या व्याख्यानमालेतील पहिल्या दोन व्याख्यानांच्या अनुवादाला जोडलेल्या अनुवादकाच्या प्रस्तावनेत म्हटले होते की रसेल आपल्या तात्त्वज्ञानिक जीवनाच्या आरंभी प्रथम ब्रॅड्लीच्या आणि नंतर माइनाँगच्या प्रभावाखाली होता, परंतु त्याने लवकरच त्यातून आपली सुटका करून घेतली. त्यात त्याने दोन हत्यारांचा प्रामुख्याने उपयोग केला, एक म्हणजे वर्णनांची उपपत्ती (Theory of Descriptions) आणि दुसरे म्हणजे तार्किकीय रचनांची पद्धत (Method of Logical Constructions). या प्रास्ताविकात त्यांपैकी पहिलीचा अल्प परिचय करून घ्यायचा आहे.

माइनाँगच्या प्रभावाखाली आल्यामुळे रसेल अतिरेकी वास्तववादी बनला होता हे आपण पाहिलेच आहे. माइनाँगचे प्रतिपादन असे होते की ज्यांना अस्तित्व ( existence ) नाही असे विषय ( objects ) आहेत, आणि त्यांच्यासंबंधी खरे विधेयन ( predication ) करता येते. उदा. 'गोल चौरस अस्तित्वात नाही', आणि 'ज्या पर्वताविषयी मी विचार करतो आहे तो सोन्याचा आहे'. ही दोन्ही विधाने खरी आहेत, आणि म्हणून गोल चौरस आणि सोन्याचा पर्वत हे असले पाहिजेत, कारण ते नसतील तर त्यांच्याविषयी खरी विधाने कशी करता येतील ? जर 'गोल चौरस' आणि 'सोन्याचा पर्वत' यांनी व्यपदिष्ट ( denoted ) विषय नसतील, तर ती विधाने कशाविषयी आहेत? आणि ती खरी कशी आहेत ?

रसेलचे वास्तवाविषयीचे भान तो म्हणतो त्याप्रमाणे दणकट असल्यामुळे त्याच्या मनाने या मताविरुद्ध उचल खाल्ली, आणि त्यापासून आपली सुटका करून घेण्याच्या उद्योगाला तो लागला. त्याचे उत्तर त्याला प्रथम १९०५ मध्ये सापडले, आणि ते त्याने 'On Denoting'[१] या निबंधात मांडले. त्याच उपपत्तीचे विवरण रसेलने अनेकवार पुन:पुन्हा केले आहे: *Principia Mathematica*, खंड १ (१९१०), Introduction, प्रकरण ३, *Philosophy of Logical Atomism* (१९१८), व्याख्यान ६, *Introduction to Mathematical Philosophy*, (१९१९), प्रकरण १६. ते उत्तर थोडक्यात असे आहे :

प्रथम आपण वाक्याचा व्याकरणिक आणि त्या वाक्याने व्यक्त होणाऱ्या विधानाचा तार्किकीय आकार यांमधील भेद समजावून घेऊ. वाक्य शब्दांचे बनलेले असते, त्यांपैकी प्रत्येक शब्दाची व्याकरणात एक विशिष्ट जात असते, आणि त्यामुळे त्या वाक्याला एक व्याकरणिक आकार प्राप्त झालेला असतो. परंतु वाक्याने ( निदान प्रतिपादक निवेदनार्थी वाक्याने ) एक विधान व्यक्त होत असते. हे विधान शब्दमय नसते, ते भाषिक नसते, आणि त्यामुळे ते कोणत्याही भाषेचा भाग नसते. कोणतेही वाक्य हे कोणत्यातरी विशिष्ट भाषेतीलच

* मे, १९८० अंकात 'तार्किकीय परमाणुवादाचे तत्त्वज्ञान' चा दुसरा भाग प्रसिद्ध झाला होता. या अंकात त्याचा तिसरा भाग प्रसिद्ध होत आहे. –का. सं.

१. पाहा : *Mind*, १९०५.


अनुक्रमणिका

वाक्य असू शकते; ते मराठी असेल, हिंदी असेल, इंग्लिश असेल, नाहीतर अरबी भाषेतील असेल; परंतु त्याने व्यक्त होणारे विधान हे कोणत्याही भाषेचा भाग नसते, ते भाषातीत असते. 'पाऊस पडतो आहे' हे वाक्य मराठी आहे. परंतु त्याचा अर्थ (म्हणजे त्याने व्यक्त होणारे विधान) मराठी नाही. 'It is raining' या इंग्लिश वाक्याने तोच अर्थ व्यक्त होतो. तेव्हा विधाने ही तार्किकीय गोष्ट आहे हे स्पष्ट आहे. आता ज्याप्रमाणे वाक्याला व्याकरणिक आकार असतो, त्याप्रमाणे त्याने व्यक्त होणाऱ्या विधानाला तार्किकीय आकार असतो. 'राम काळा आहे', 'मनुष्य मर्त्य आहे', 'अयोध्येचा राजा सत्यवचनी होता', ही सर्व वाक्ये व्याकरणात एकाच आकाराची आहेत. म्हणजे अस्तिवाचक केवल वाक्ये आहेत. त्या सर्वांत एक उद्देश्य व एक विधेय आहे. परंतु त्या सर्वांनी व्यक्त होणारी विधाने मात्र एकाच आकाराची नाहीत असे आपल्याला आढळून येईल. 'राम काळा आहे' हे वाक्य राम या एका विशिष्ट व्यक्तीविषयी तो काळा आहे असे विधान करते. परंतु 'मनुष्य मर्त्य आहे' या वाक्याने व्यक्त होणारे विधान असे एकवचनी नाही. ते मनुष्यजातीविषयी आहे, कोणत्याही विशिष्ट व्यक्तीविषयी नाही, म्हणजे ते सामान्य आहे, आणि त्यात असे प्रतिपादन केले आहे की मनुष्यजातीतील प्रत्येक व्यक्ती मर्त्य आहे. हे विधान एकवचनी उद्देश्य – विधेय विधानाहून अगदीच भिन्न आहे. आता 'अयोध्येचा राजा सत्यवचनी होता' या वाक्याने व्यक्त होणारे विधान आणखी गुंतागुंतीचे आहे. 'अयोध्येचा राजा' हे 'राम'सारखे विशेषनाम नव्हे, आणि 'मनुष्य'सारखे ते सामान्यनामही नव्हे. ते एकवाचक वर्णन आहे. ते वर्णन जिला लागू पडते अशी एकच व्यक्ती आहे आणि ती व्यक्ती सत्यवचनी आहे असे त्या विधानाचे स्वरूप आहे. याचा अर्थ असा की विधानाचा तार्किकीय आकार आणि ते विधान व्यक्त करणाऱ्या वाक्याचा व्याकरणिक आकार यात भेद आहे, आणि विधानाच्या तार्किकीय आकारासंबंधाने वाक्याचा व्याकरणिक आकार आपली दिशाभूल करू शकतो.

आता आपण वर्णनांच्या उपपत्तीकडे वळू शकतो. पुढील उदाहरणे पाहा : '**वेव्हर्ली**चा कर्ता स्कॉटिश होता', 'फ्रान्सचा वर्तमान राजा केशहीन आहे', 'गोल चौरस अस्तित्वात नाही'. ही विधाने आणि 'सॉक्रेटीस मर्त्य आहे' ही वाक्ये जरी व्याकरणात एकाच जातीची असली (म्हणजे ती सर्व जरी उद्देश-विधेय आकाराची केवल वाक्ये असली), तरी त्यांनी व्यक्त होणारी विधाने अतिशय भिन्न आकारांची आहेत, आणि हे जर आपण लक्षात ठेवले नाही तर तत्त्वज्ञानात अनेक दुर्लंघ्य अडचणी उद्भवतात. या प्रकारच्या एका अडचणीचा उल्लेख आपण यापूर्वीच केलेला आहे. ती म्हणजे 'गोल चौरसाला अस्तित्व नाही' किंवा 'फ्रान्सचा वर्तमान राजा केशहीन आहे' यासारख्या विधानांतून उद्भवलेली ज्यांना अस्तित्व नाही, परंतु तरी ज्या आहेत अशा वस्तू मानण्याच्या आवश्यकतेची. फ्रान्सला सध्या राजा नाही. तेव्हा 'फ्रान्सचा वर्तमान राजा' हे वर्णन आज कोणालाही लागू पडत नाही किंवा फ्रान्सचा वर्तमान राजा अशी कोणीही व्यक्ती आज नाही. आणि 'गोल चौरस' तर बोलून चालून व्याघातयुक्त कल्पना असल्यामुळे तशी वस्तू कोठेही केव्हाही असू शकत नाही. परंतु तरीही माइनाँग म्हणू शकत होता की फ्रान्सचा वर्तमान राजा आणि गोल चौरस यांना अस्तित्व नसेल, पण तरी त्या दोहोंनाही आपण एकेक विधेय लागू केले आहे. जर गोल चौरस आणि फ्रान्सचा वर्तमान राजा नसतील, तर त्या विधेयांचे कशाविषयी विधान केले आहे? अर्थात जरी गोल चौरस आणि फ्रान्सचा वर्तमान राजा अस्तित्वात नसले, तरी ते शून्य (nothing) नव्हत, त्यांना कसला तरी भाव (being) आहे, कोणत्यातरी अर्थाने ते आहेत हे मान्य करावे लागेल. परंतु याप्रमाणे जर आपण काल्पनिक गोष्टी आणि व्याघातमय गोष्टीही आहेत असे म्हणू लागलो, तर जगात काही नाही असे राहणारच नाही. रसेलच्या वास्तवतेच्या भानाला हे पटेनासे झाले.

रसेलचे म्हणणे असे आहे की 'सॉक्रेटीस मनुष्य आहे', 'मनुष्य मर्त्य आहे' आणि '**वेव्हर्ली**चा कर्ता स्कॉटिश आहे' ही तीन विधाने जरी एकाच आकाराची दिसत असली तरी त्यांचे आकार वस्तुतः अतिशय भिन्न आहेत. 'सॉक्रेटीस मनुष्य आहे' हे एक केवल (simple), उद्देश्य-विधेय आकाराचे विधान आहे, परंतु 'मनुष्य मर्त्य आहे' हे सार्विक



अनुक्रमणिका

विधान आहे, आणि 'वेव्हर्लीचा कर्ता स्कॉटिश आहे' हे तीन विधानांचे बनलेले संयुक्त विधान आहे. हे कसे ते समजून घेण्यासाठी रसेल यांची सामान्य (general) विधानांची मीमांसा पाहावी लागेल.

जरी पारंपरिक तर्कशास्त्रात 'सर्व मनुष्य मर्त्य आहेत', 'काही मनुष्य तत्त्वज्ञ आहेत', आणि 'सॉक्रेटीस मनुष्य आहे' ही सर्व विधाने एकाच आकाराची म्हणजे उद्देश्य-विधेय आकाराची मानली जात असली तरी वस्तुतः शेवटचेच फक्त उद्देश्य-विधेय या आकाराचे आहे, आणि पहिली दोन भिन्न आकाराची आहेत. ज्या वाक्यांच्या उद्देश्यपदी विशेष नाम नसते, परंतु सामान्य नाम असते, अशा वाक्यांनी व्यक्त होणाऱ्या विधानांच्या विश्लेषणात ज्याला रसेल 'propositional function' म्हणतो (आणि ज्याला आपण 'वैधानिक प्रफल' असे नाव देऊ.), त्याचा उपयोग करावा लागतो. वैधानिक प्रफल म्हणजे असे वचन (expression) की ज्यात अनिर्धारित (undetermined) असा एक (किंवा अधिक) घटक असतो, आणि तो घटक निर्धारित केल्याबरोबर त्याचे (वचनाचे) रूपांतर विधानात होते. उदा. 'क्ष मनुष्य आहे' हे वैधानिक प्रफल आहे, कारण त्यात 'क्ष' हा अनिर्धारित घटक आहे, आणि त्याचे निर्धारण जर आपण केले, म्हणजे त्याच्या जागी एखाद्या वस्तूचे विशेषनाम जर आपण घातले, तर आपल्याला विधान मिळते. उदा. 'सॉक्रेटीस मनुष्य आहे', 'हनुमान मनुष्य आहे'. 'क्ष मनुष्य आहे' हे विधान नाही, कारण 'क्ष' म्हणजे काय हे निर्धारित नसल्यामुळे ते काहीच प्रतिपादीत नाही. परंतु 'सॉक्रेटीस मनुष्य आहे', 'हनुमान मनुष्य आहे' ही विधाने आहेत, आणि त्यांपैकी पहिले खरे आहे आणि दुसरे खोटे आहे. वैधानिक प्रफलांपासून विधानें प्राप्त करून घेण्याचा त्यातील अनिर्धारित घटक (त्याला 'variable' किंवा 'व्यय' असे नाव आहे), निर्धारित करणे म्हणजे व्ययचिन्हाच्या जागी विशेषनामे घालणे (यांना व्ययाची मूल्ये (values) म्हणतात), हा एक मार्ग झाला. वैधानिक प्रफलांपासून विधाने प्राप्त करून घेण्याचा आणखी एक प्रकार म्हणजे ते क्ष च्या काही (म्हणजे निदान एका) मूल्यांच्या बाबतीत सत्य असल्याचे किंवा सर्व मूल्यांच्या बाबतीत सत्य असल्याचे प्रतिपादणे. उदा. 'क्ष मनुष्य आहे' हे क्ष च्या सर्व मूल्यांच्या बाबतीत सत्य आहे असे म्हणणे, (म्हणजे 'सर्व (वस्तू) मनुष्य आहेत'), किंवा काही, निदान एका, मूल्याच्या बाबतीत सत्य आहे असे म्हणणे (म्हणजे 'निदान एक (वस्तू) मनुष्य आहे'). 'सर्व मनुष्य मर्त्य आहेत' आणि 'काही मनुष्य प्रतिभावान आहेत' ही विधाने वैधानिक प्रफलाच्या साह्याने व्यक्त करायची तर असे म्हणावे लागेल : 'क्ष चे कोणतेही मूल्य घ्या, "क्ष मनुष्य आहे" हे "क्ष मर्त्य आहे" हे व्यंजित करते', आणि 'क्ष चे निदान एकमूल्य असे आहे की क्ष मनुष्य आहे आणि क्ष प्रतिभावान आहे.' म्हणजे हे विधान अस्तित्वप्रतिपादक आहे, कारण ते सांगते की अशी (निदान) एक वस्तू आहे की जी ... परंतु सार्विक विधान औपन्यासिक (hypothetical) असते, कारण ते क्ष च्या कोणत्याही मूल्याबाबत असे प्रतिपादते की तो जर मनुष्य असेल तर तो मर्त्य असेल. सार्विक विधाने औपन्यासिक असल्यामुळे ती कशाचेही अस्तित्व प्रतिपादीत नाहीत. 'सर्व मनुष्य मर्त्य आहेत' याचे प्रतिपादन असे आहे की जर कोणी मनुष्य असेल तर तो मर्त्य असेल; पण माणसे आहेत असे ते विधान प्रतिपादीत नाही. त्यामुळे सार्विक विधाने अस्तित्वप्रतिपादक नसतात, तर कतिपयवाचक (particular propositions) अस्तित्वप्रतिपादक असतात.

आता आपण ज्यांना रसेल 'वर्णने' म्हणतो ती ज्या वाक्यांची उद्देश्ये असतात, त्यांच्या विश्लेषणाकडे वळू शकतो.

इंग्लिशमध्ये 'the so-and-so' आणि 'a so-and-so' अशा आकाराचे पदबंध असतात. त्यांना अनुक्रमे 'निश्चित वर्णने' (definite descriptions) आणि 'अनिश्चित वर्णने' (indefinite descriptions) किंवा 'बह्वर्थी वर्णने' (ambiguous descriptions) अशा संज्ञा रसेल देतो. 'so-and-so' हा पदबंध काही धर्म व्यक्त करतो. आणि 'The so-and-so' म्हणजे ते धर्म जिच्यात आहेत अशी एकमेव वस्तू असा त्याचा अर्थ असतो. 'a so-and-so' म्हणजे 'so-and-so' ने व्यक्त होणारे धर्म

जिच्यात आहेत अशी वस्तू, परंतु ती एकमेव असेल असा अभिप्राय नसतो. मराठीत 'a' आणि 'the' ही उपपदे नसल्यामुळे निश्चित आणि बहुर्थी वर्णने यांतील भेद शब्दांनी उघड होणारा नाही, तर एखादे वर्णन कशा प्रकारचे आहे हे संदर्भाने किंवा अर्थाने स्पष्ट होते. उदा. 'जगातील सर्वांत उंच पर्वत' हे वर्णन निश्चित, म्हणजे केवळ एका वस्तूला लागू पडणारे आहे हे उघड आहे, कारण तसे नसते तर जगातील **सर्वांत** उंच पर्वत असे म्हटले नसते. परंतु 'भारतातील नदी' हे बहुर्थी वर्णन आहे. एकपत्नीत्व आणि एकपतिकत्व जेथे कायद्याने रूढ आहे तेथे 'अमक्याची पत्नी' किंवा 'अमकीचा पती' हे पदबंध निश्चित वर्णने होतील, परंतु जिथे बहुपत्नीत्व किंवा बहुपतिकत्व रूढ आहे तिथे ती तशी होणार नाहीत.

आता ज्यांत निश्चित वर्णन उद्देश्यस्थानी असते अशा वाक्यांनी व्यक्त होणाऱ्या विधानात अमुक अमुक धर्मांनी युक्त अशी एक आणि एकच वस्तू आहे असे प्रतिपादन असते. 'फ्रान्सचा वर्तमान राजा केशहीन आहे' हे विधान दिसायला 'चौदावा लुई केशहीन आहे' या आकाराचे आहे असे वाटते. परंतु वास्तविक त्यांत तीन सामान्य विधानांचे प्रतिपादन आहे. प्रथम, अशी एक व्यक्ती आहे की जी फ्रान्सवर सध्या राज्य करते आहे; दुसरे, अशी व्यक्ती एकच आहे; आणि तिसरे, ती व्यक्ती केशहीन आहे. म्हणजे,

१. निदान एक **क्ष** असा आहे की **क्ष** सध्या फ्रान्सचा राजा आहे;

२. जर कोणी **य** असा असेल की **य** सध्या फ्रान्सचा राजा आहे, तर **क्ष = य**[२]; (किंवा जर कोणी **य** असा असेल की **क्ष ≠ य**[२], तर **य** फ्रान्सचा सध्या राजा नाही); आणि

३. **क्ष** केशहीन आहे.

यांपैकी विधाने १ आणि २ मिळून प्रतिपादतात की फ्रान्सचा वर्तमान राजा अस्तित्वात आहे.

ज्यांत निश्चित वर्णन उपस्थित असते अशा वाक्यांनी व्यक्त होणाऱ्या विधानांचे विश्लेषण कसे करावयाचे ते यावरून स्पष्ट होईल. आपल्या लक्षात येईल की या विश्लेषणात 'फ्रान्सचा वर्तमान राजा' हे वचन नाहीसे झाले आहे. त्यामुळे त्याने व्यपदिष्ट वस्तू मूळ विधानाचा घटक होती असे आपल्याला म्हणता येणार नाही. मूळ विधान आणि त्याचे विश्लेषण ह्यांचे प्रतिपादन एकच आहे. तेव्हा जर विश्लेषणात 'फ्रान्सचा वर्तमान राजा' हा शब्दबंध शिल्लक रहात नसेल तर त्याचा तुल्ययोगी घटक मूळ विधानातही वस्तुतः नव्हता असे आपण म्हणू शकतो. याप्रमाणे 'फ्रान्सचा वर्तमान राजा' ह्या निश्चित वर्णनाला एकाकी अवस्थेत कसलाही अर्थ नाही, परंतु त्याला विशिष्ट संदर्भात अर्थ प्राप्त होतो, आणि म्हणून या बाबतीत ते विशेषनामांहून भिन्न आहे. विशेषनामाला, उदा. 'सॉक्रेटीस' याला, एकाकी अवस्थेतही अर्थ आहे. विशेषनामाचा अर्थ म्हणजे ते धारण करणारी वस्तू किंवा व्यक्ती. परंतु निश्चित वर्णन हे विशेषनाम नव्हे, त्याला स्वतःचा स्वतंत्र अर्थ नसतो, पण विशिष्ट संदर्भात ते वापरले असताना अर्थपूर्ण विधान व्यक्त होते. हा अर्थ विश्लेषणाने व्यक्त केला जाऊ शकतो, पण त्यात ते निश्चित वर्णन नाहीसे होते.

आता आपण रसेलपुढे असलेल्या समस्येकडे परत येऊ शकतो. 'फ्रान्सचा वर्तमान राजा', 'गोल चौरस', यासारख्या अस्तित्वात नसलेल्या आणि अशक्य वस्तूही आपल्याला मानाव्या लागतात असा माइनाँगचा युक्तिवाद होता. रसेलचे त्याला उत्तर असे आहे की निश्चित वर्णने वस्तुतः 'अपूर्ण संकेत' आहेत, म्हणजे ते असे पदबंध आहेत की त्यांना स्वतःचा स्वतंत्र अर्थ नसतो (म्हणजे त्यांनी व्यपदिष्ट वस्तू नसते), परंतु ते ज्या वाक्यांत येतात त्यांना अर्थ असू शकतो; परंतु त्या अर्थाचे विश्लेषण केले की त्यात ते निश्चित वर्णन शिल्लक राहात नाही. आणि म्हणून त्या वर्णनांनी व्यपदिष्ट अशा वस्तू असल्या पाहिजेत असे आपण म्हणू शकत नाही. 'फ्रान्सचा वर्तमान राजा केशहीन आहे' हे विधान अर्थपूर्ण असून ते खोटे आहे, कारण त्यांच्या विश्लेषणातील पहिले विधान खोटे आहे. म्हणजे फ्रान्सचा

---

२. '**क्ष = य**' म्हणजे **क्ष** आणि **य** एकच (identical) आहेत, आणि '**क्ष ≠ य**' म्हणजे **क्ष** आणि **य** भिन्न आहेत.

वर्तमान राजा नाही. 'फ्रान्सचा वर्तमान राजा केशहीन आहे' असे आपण म्हणू शकतो आणि त्याचवेळी फ्रान्सचा वर्तमान राजा आपण मानला पाहिजे हे नाकारू शकतो, कारण 'फ्रान्सचा वर्तमान राजा' हा शब्दबंध अपूर्ण संकेत आहे, असे आपल्याला म्हणता येते.

याच पद्धतीने 'गोल चौरस अस्तित्वात नाही' या विधानाचे प्रतिपादन पुढीलप्रमाणे होईल :

'अशी एकही वस्तू नाही की जी गोल आहे आणि चौरसही आहे.'

या विश्लेषणात 'गोल चौरस' हे वर्णन नाहीसे झाले आहे, आणि म्हणून गोल चौरस असला पाहिजे असे आपल्याला म्हणता येत नाही.

निश्चित वर्णनांचे हे विश्लेषण म्हणजे एक युगप्रवर्तक असे संशोधन आहे असे सामान्यपणे मानले जाते. ते 'तत्त्वज्ञानाचा आदर्श नमुना' (a paradigm of philosophy') अशी त्याची अत्युच्च स्तुती एफ्. पी. रॅम्से[३] या विख्यात तत्त्वज्ञाने केली आहे ती अगदी सार्थ आहे. ओकमच्या वस्तऱ्याच्या साह्याने तत्त्वज्ञानातील अनावश्यक भाग तासून टाकायचे ठरविल्यानंतर रसेलने प्रथम त्याचा प्रयोग मांइनाँगीय वस्तूंच्या– अस्तित्वात नसलेल्या पण तरी कसलातरी भाव (being) असलेल्या वस्तूंच्या -- जगाची हजामत करून केला. यानंतर कितीतरी वर्षेपर्यंत वर्णनांच्या उपपत्तीचा उल्लेख आदर्श तात्त्वज्ञानिक विश्लेषणपद्धती म्हणून केला जाई. रसेल आणि मूर यांच्या तत्त्वज्ञानपद्धतीतून उद्भवलेला एक निष्कर्ष म्हणजे तत्त्वज्ञानाचे कार्य विश्लेषण आहे हा आणि विश्लेषणाचा नमुना म्हणून रसेलच्या वर्णनांच्या उपपत्तीकडे अजूनही बोट दाखविले जाते.

* * * *

## ५. सामान्य विधाने आणि अस्तित्व

आज मी सामान्य (general) विधाने आणि अस्तित्व (existence) यांविषयी बोलणार आहे. हे दोन विषय खरोखर एकाच प्रकरणातील विषय आहेत, जरी प्रथमदर्शनी ते तसे दिसले नाहीत तरी तो एकच विषय आहे. आतापर्यंत आपण ज्या विधानांविषयी आणि वास्तवांविषयी बोलत होतो त्या सर्वांत पूर्णपणे निश्चित असे विशेष किंवा संबंध, किंवा गुण, किंवा त्यासारखे काहीतरी अनुस्यूत होते. 'सर्व', 'काही', 'एक', 'कोणीही' यासारख्या शब्दांनी निर्दशित अनिश्चित गोष्टी त्यात अनुस्यूत नव्हत्या. आज मी या दुसऱ्या प्रकारची विधाने आणि वास्तवे यांकडे येतो आहे.

आज ज्या विधानांविषयी मला बोलायचे आहे ती वस्तुतः दोन गटांत वर्गीकृत होतात– पहिला सर्वांविषयीच्या विधानांचा आणि दुसरा 'काही'विषयीच्या विधानांचा. ह्या दोन्ही प्रकारची विधाने एकाच प्रकरणात मोडणारी आहेत; ती परस्परांचे नकार आहेत. आपण जर उदा. म्हणालो की 'सर्व मनुष्य मर्त्य आहेत', तर तो 'काही मनुष्य मर्त्य नाहीत' याचा नकार होईल. सामान्य विधानांच्या बाबतीत होकारात्मक आणि नकारात्मक विधानांचा भेद स्वेच्छाधीन (arbitrary) आहे. 'सर्वां'विषयीची विधाने आपण होकारात्मक मानणार आणि 'काही'विषयीची विधाने नकारात्मक मानणार की याच्या उलट, ही केवळ आपल्या आवडीनुरूप ठरणारी गोष्ट आहे. उदा. जर मी म्हणालो की 'मी येताना मला कोणी भेटले नाही', तर ते बाह्यतः नकारात्मक विधान दिसते. वस्तुतः ते विधान 'सर्वां'विषयी आहे, म्हणजे 'सर्व माणसे मला ज्या भेटल्या नाहीत अशा वस्तूंपैकी आहेत'. उलट जर मी म्हणालो की 'मी येताना मला एक माणूस भेटला' तर ते आपल्याला होकारात्मक वाटेल, पण ते 'सर्व माणसे मला ज्या भेटल्या नाहीत अशा वस्तूंपैकी आहेत' याचे नकारात्मक आहे. 'सर्व मनुष्य मर्त्य आहेत आणि 'काही मनुष्य मर्त्य नाहीत' अशा विधानांचा आपण विचार केला तर सार्विक विधान होकारात्मक आणि अस्तित्व-विधान नकारात्मक समजणे जास्त स्वाभाविक वाटेल. परंतु त्यांपैकी आपण कोणते निवडावे हे पूर्णपणे स्वेच्छाधीन असल्यामुळे ह्या शब्दांचा उपयोग न करता आपण सामान्य (general) विधाने आणि अस्तित्व-

३. F. P. Ramsey (१९०३ – १९३०), एक अत्यंत प्रतिभाशाली परंतु अल्पायुषी ब्रिटिश तत्त्वज्ञ.



अनुक्रमणिका

विधाने यांच्या विषयीच बोलणे श्रेयस्कर आहे. सर्व सार्विक विधाने कशाचे तरी अस्तित्व नाकारतात. आपण जर म्हणालो की 'सर्व मनुष्य मर्त्य आहेत' तर त्याने अमर मनुष्याचे अस्तित्व नाकारले जाते.

मला हे बलपूर्वक सांगायचे आहे की सार्विक विधानांचे विवरण ती अस्तित्वप्रतिपादक नाहीत असे केले पाहिजे. उदा. मी जर म्हणालो की 'सर्व ग्रीक मानव आहेत' तर त्याचे व्यंजित ग्रीक आहेत असे आहे असे आपण समजू नये. त्याचे तसे व्यंजित निश्चितच नाही असे मानले पाहिजे. ते एक स्वतंत्र विधान म्हणून जोडावे लागेल. त्याचे तसे विवरण आपल्याला करायचे असेल तर 'आणि ग्रीक आहेत' हे विधान त्याला जोडावे लागेल. हे व्यावहारिक सोयीसाठी आहे. ग्रीक आहेत हे वास्तव जर आपण त्यात समाविष्ट केले तर आपण दोन विधानांचे मिळून एक विधान केले असे होईल, आणि त्यातून तर्कशास्त्रात अनावश्यक गोंधळ निर्माण होतो, कारण तर्कशास्त्रात आपल्याला हवे असलेले विधानांचे प्रकार म्हणजे जी कशाचे तरी अस्तित्व प्रतिपादतात अशी विधाने आणि जी ते प्रतिपादीत नाहीत अशी विधाने एवढेच आहेत. जर असे घडले की ग्रीकच नाहीत, तर 'सर्व ग्रीक मानव आहेत' आणि 'एकही ग्रीक मानव नाही' ही दोन्ही विधाने खरी होतील. 'एकही ग्रीक मानव नाही' हे विधान म्हणजे अर्थातच 'सर्व ग्रीक अमानव आहेत' हे विधान आहे. जर ग्रीक नाहीत असे घडले तर दोन्ही विधाने एकच वेळा खरी होतील. ज्यांत सदस्य नसतात अशा वर्गांच्या सर्व सदस्यांविषयीची सर्व विधाने सत्य असतात, कारण कोणत्याही सार्विक विधानाचे व्याघातक विधान अस्तित्व प्रतिपादिते आणि म्हणून या प्रकरणी ते खोटे असते. सार्विक विधाने अस्तित्व प्रतिपादीत नाहीत ही कल्पना संवाक्याच्या पारंपरिक शास्त्रात अर्थातच नाही. पारंपरिक संवाक्य–शास्त्रात असे गृहीत धरले जाई की 'सर्व ग्रीक मानव आहेत' अशी विधाने 'ग्रीक आहेत' हे व्यंजित करतात, आणि यातून अनेक तर्कदोष निर्माण होतात. उदा. 'सर्व अजसिंह[1] प्राणी आहेत, आणि सर्व अजसिंह अग्नीचा श्वासोच्छ्वास करतात, म्हणून काही प्राणी अग्नीचा श्वासोच्छ्वास करतात'. हे Darapti आकाराचे संवाक्य आहे, पण संवाक्याची ती विधा (mood) तर्कदुष्ट आहे हे या उदाहरणावरून दिसते. या मुद्द्याला काही ऐतिहासिक महत्त्व होते, कारण त्याने लाइब्नित्सच्या[2] गणितीय तत्त्वज्ञान रचण्याच्या प्रयत्नात अडथळा उभा केला होता. ज्याप्रकारचे गणितीय तर्कशास्त्र सध्या उपलब्ध आहे तसे, किंवा खरे तर बूलने रचले त्यासारखे, गणितीय तर्कशास्त्र रचायचा तो सतत प्रयत्न करीत होता, आणि त्याच्या ॲरिस्टॉटल-भक्तीमुळे त्याला त्यात सतत अपयश येत होते. जेव्हा जेव्हा तो एखादी खरोखरच चांगली व्यवस्था निर्माण करी, (आणि त्याने अशा अनेक निर्माण केल्या) तेव्हा तेव्हा असे सतत निष्पन्न होई की Darapti सारख्या काही विधा तर्कदुष्ट आहेत. जर आपण म्हणालो की 'सर्व अ, ब आहेत, आणि सर्व अ, क आहेत, म्हणून काही ब, क आहेत', तर त्यात तर्कदोष होतो, परंतु त्यात तर्कदोष आहे यावर विश्वास ठेवण्यास त्याचे मन तयार होत नसे, आणि मग तो पुन्हा नव्याने आरंभ करी. यावरून असे दिसते की आपण विख्यात व्यक्तींविषयी अती आदर ठेवणे बरोबर नाही.

आता 'सर्व ग्रीक मानव आहेत' यासारख्या सार्विक विधानात खरोखर काय प्रतिपादलेले असते असा प्रश्न जेव्हा आपण विचारतो तेव्हा आपल्या लक्षात येते की त्यात ज्याला मी वैधानिक प्रफल (propositional function) म्हणतो त्याच्या सर्व मूल्यांचे सत्यत्व प्रतिपादलेले असते. **वैधानिक प्रफल** म्हणजे **असे वचन** (expression) **की ज्यात एक किंवा अनेक अनिर्धारित** (un-determined) **घटक असतात आणि अनिर्धारित घटकांचे निर्धारण केल्याबरोबर ज्याचे**

---

१ अजसिंह– chimera. सिंहाचे डोके, बकऱ्याचे धड, आणि सापाचे शेपूट असा ग्रीक पौराणिक पशू.–अनु. ]

[२. Leibniz (१६४६–१७१६), एक थोर जर्मन तत्त्वज्ञ, गणिती, वैज्ञानिक आणि राजनीतिज्ञ. — अनु.]





**रूपांतर विधानात होत.** जर मी म्हणालो की '**क्ष** मनुष्य आहे' किंवा '**न** संख्या आहे', तर ते वैधानिक प्रफल होईल. तसेच बीजगणितातील कोणतेही सूत्र, उदा. (**क्ष + य**) (**क्ष − य**) = **क्ष² − य²**, हेही वैधानिक प्रफल असते. वैधानिक प्रफल म्हणजे वस्तुतः काहीच नव्हे (nothing), पण तर्कशास्त्रात आपल्याला ज्यांच्याविषयी बोलायचे असते अशा बहुतेक गोष्टींप्रमाणे त्याचे महत्त्व त्यामुळे कमी होत नाही. वैधानिक प्रफलाच्या बाबतीत करावयाची एकमेव गोष्ट म्हणजे एकतर ते सर्वदा सत्य असते, किंवा कदाचित् (काही वेळा) सत्य असते, किंवा कदापि सत्य नसते असे प्रतिपादणे. जर आपण पुढील उदाहरण घेतले :

'**क्ष** मनुष्य असेल तर **क्ष** मर्त्य आहे',

तर ते सर्वदा खरे असते (जेव्हा क्ष मनुष्य असतो तेव्हा जसे असते, तसेच क्ष मनुष्य नसतो तेव्हाही); जर आपण हे घेतले :

'**क्ष** मनुष्य आहे',

तर ते कदाचित् (कधी कधी) खरे असते; जर आपण हे घेतले :

'क्ष एकशृंगाश्व[३] आहे'

तर ते कदापि खरे नसते.

वैधालिक प्रफल जर सर्वदा खरे असेल तर त्याला आपण **अवश्य** म्हणू शकतो;

जर ते कदाचित् खरे असेल तर त्याला **शक्य** म्हणू शकतो;

जर ते कदापि सत्य नसेल, तर त्याला आपण **अशक्य** म्हणू शकतो.

वैधानिक प्रफल आणि विधान यांच्यातील भेद न ओळखल्यामुळे पुष्कळ चुकीचे तत्त्वज्ञान निर्माण झाले आहे. पारंपरिक तत्त्वज्ञानाचा असा पुष्कळ मोठा भाग आहे की ज्यात जी विधेये फक्त वैधानिक प्रफलांनाच लागू पडतात ती विधानांना लागू केली जातात, आणि त्याहूनही अनिष्ट म्हणजे जी केवळ वैधानिक प्रफलांना लागू पडतात ती विधेये व्यक्तींना लागू केली जातात. **अवश्य, शक्य** व **अशक्य** ही विधेये याचे एक उदाहरण आहे. सर्व पारंपरिक तत्त्वज्ञानात केव्हातरी वैधिकता[४] (modality) असे शीर्षक येते, आणि त्यांत **अवश्य, शक्य** आणि **अशक्य** यांची विधानांचे धर्म म्हणून चर्चा केली जाते; परंतु वस्तुतः ते वैधानिक प्रफलांचेच धर्म आहेत. विधाने ही फक्त सत्य किंवा असत्य असतात.

जर आपण '**क्ष क्ष** आहे' हे उदाहरण घेतले तर ते वैधानिक प्रफल असे असेल की ते '**क्ष**' काहीही असले तरी खरे असते म्हणजे ते **अवश्य** वैधानिक प्रफल आहे. जर आपण '**क्ष** मनुष्य आहे' हे घेतले तर ते **शक्य** वैधानिक प्रफल होईल, आणि जर '**क्ष** एकशृंगाश्व आहे' हे घेतले तर ते **अशक्य** वैधानिक प्रफल होईल.

विधाने फक्त सत्य किंवा असत्य असू शकतात, परंतु वैधानिक प्रफलांत या तीन शक्यता आढळतात. वैधिकतेचा (modality) संबंध सिद्धांत केवळ वैधानिक प्रफलांनाच लागू पडतो, विधानांना नव्हे, हे ओळखणे महत्त्वाचे आहे असे मला वाटते.

वैधानिक प्रफले लौकिक भाषेत अशा कितीतरी प्रकरणात अनुस्यूत असतात की जेथे ते आपल्या सामान्यपणे लक्षात येत नाही. 'मला एक माणूस भेटला' यासारख्या विधानाच्या बाबतीत मला नेमके कोण भेटले हे माहीत नसतानाही ते विधान आपल्याला कळू शकते, आणि प्रत्यक्ष ती व्यक्ती त्या विधानाचा घटक नसते. आपण त्या विधानात एवढेच प्रतिपादत असतो की एक वैधानिक प्रफल, म्हणजे '**क्ष** मला भेटला आणि **क्ष** मनुष्य आहे' हे, कदाचित् (sometimes) खरे असते. **क्ष** चे निदान एक मूल्य असे आहे की ज्याच्याविषयी ते खरे आहे, आणि म्हणून ते शक्य वैधानिक प्रफल आहे. जेव्हा जेव्हा आपल्याला 'एक', 'काही', 'सर्व', 'प्रत्येक', असे शब्द सापडतात तेव्हा तेव्हा ते वैधानिक प्रफलाचे चिन्ह असते. म्हणून या गोष्टी दूरच्या किंवा गूढ आहेत असे नसून त्या उघड आणि परिचित आहेत.

'सॉक्रेटीस मर्त्य आहे' यासारख्या विधानांतदेखील वैधानिक प्रफल असते. कारण 'मर्त्य असणे'

[३. एक शृंगाश्व = unicorn, एका शिंगाचा घोडा, एक ग्रीक पौराणिक पशू —अनु.]
[४. विधा = mode; वैधिक = modal; वैधिकता = modality.—अनु.]

म्हणजे 'कोणत्या तरी काळी मरणे'. आपला अर्थ असा असतो की असा एक काळ आहे की जेव्हा सॉक्रेटीस मरतो, आणि त्यातही एक वैधानिक प्रफल अनुस्यूत आहे, म्हणजे, 'क हा एक काळ आहे, आणि सॉक्रेटीस क काळी मरतो' हे शक्य आहे. जर आपण म्हणालो की सॉक्रेटीस अमर आहे, तर तेथेही वैधानिक प्रफल येते. जर अमरत्व म्हणजे सबंध भूतकाळात आणि सबंध भविष्यात अस्तित्व असेल, तर 'सॉक्रेटीस अमर आहे' याचा अर्थ असा होईल : 'क हा कोणताही काळ असो, सॉक्रेटीस क काळी जिवंत आहे.' परंतु अमरत्व म्हणजे सबंध भविष्यात अस्तित्व असे घेतले तर 'सॉक्रेटीस अमर आहे' याचे विवरण अधिक पूर्ण होते, म्हणजे, 'क हा असा एक काळ आहे की जर क' हा कोणताही काळ क च्या नंतर असेल तर सॉक्रेटीस क काळी जिवंत आहे'. याप्रमाणे कितीतरी सामान्य (ordinary) विधानांनी आपल्याला जे अभिप्रेत असते ते जेव्हा आपण यथोचितपणे लिहून काढतो तेव्हा ते काहीसे गुंतागुंतीचे आहे असे आपल्या लक्षात येते. 'सॉक्रेटीस मर्त्य आहे' आणि 'सॉक्रेटीस अमर आहे' ही परस्परव्याघातक विधाने नाहीत, कारण त्या दोन्हींतून सॉक्रेटीस काळात आहे असे व्यंजित होते, नाहीतर तो मर्त्य आहे किंवा अमर आहे असे झाले नसते. त्यांपैकी पहिले म्हणते की 'असा एक क्षण आहे की जेव्हा तो मरतो', आणि दुसरे म्हणते की 'कोणताही क्षण घ्या, त्या क्षणी तो जिवंत आहे'; परंतु जर असा एकही काळ नसेल की जेव्हा तो जिवंत आहे तर त्यापक्षी 'सॉक्रेटीस मर्त्य आहे' याचे व्याघातक खरे होईल.

वैधानिक प्रफलातील अनिर्धारित घटकाला व्यय (variable) म्हणतात.

**अस्तित्व** : जेव्हा आपण एखादे वैधानिक प्रफल घेतो, आणि ते शक्य आहे असे, म्हणजे ते कदाचित (sometimes) सत्य असते असे, प्रतिपादतो, तेव्हा आपल्याला 'अस्तित्वा'चा मूलभूत अर्थ मिळतो. तो आपण असे म्हणूनही व्यक्त करू शकतो की क्ष चे निदान एक मूल्य असे आहे की ज्याच्याविषयी ते वैधानिक प्रफल सत्य आहे. 'क्ष मनुष्य आहे' हे उदाहरण घ्या. तर क्ष चे निदान एक मूल्य असे आहे की ज्याच्याविषयी हे प्रफल खरे आहे. 'माणसे आहेत', किंवा 'माणसे अस्तित्वात आहेत' असे म्हटल्याने आपल्याला जे अभिप्रेत असते ते हे. अस्तित्व हा तत्त्वतः वैधानिक प्रफलाचा धर्म आहे. त्याचा अर्थ असा आहे की ते प्रफल निदान एका उदाहरणाच्या बाबतीत खरे आहे. आपण जर म्हणालो की 'एकशृंगाश्व आहेत' तर त्याचा अर्थ असा होईल की 'असा एक क्ष आहे की जो एकशृंगाश्व आहे'. हे ग्रथन लौकिक भाषेच्या अनुचितपणे जवळ आले आहे; त्याचे यथोचित ग्रथन असे होईल '(क्ष एकशृंगाश्व आहे) हे शक्य आहे'. आपल्याला अव्याख्यापित अशी एखादी कल्पना लागेल, आणि आपण 'सर्वदा सत्य' आणि 'कदाचित् सत्य' ह्यांपैकी कोणतीही एक आपली अव्याख्यापित कल्पना म्हणून घेऊन दुसरीची व्याख्या पहिलीच्या नकाराने देऊ शकू. त्या दोन्ही अव्याख्यापित म्हणून घेणे अनेक दृष्टींनी सोयीचे आहे, पण त्याच्या कारणात मी आताच शिरत नाही. अस्तित्वाची कल्पना आपल्याला या **कदाचित**च्या कल्पनेतून, किंवा तिच्याशी एकरूप असलेल्या **शक्य**च्या कल्पनेतून मिळते. एकशृंगांना अस्तित्व आहे असे म्हणणे म्हणजे ('क्ष एकशृंगाश्व आहे) हे शक्य आहे' हे म्हणणे होय.

आता हे अगदी स्पष्ट आहे की जेव्हा आपण 'एक शृंगाश्वांना अस्तित्व आहे' असे म्हणतो तेव्हा आपण असे काही म्हणत नसतो की जे, जे कोणी एकशृंगाश्व असतील त्यांना लागू पडेल, कारण वस्तुतः एकही एकशृंगाश्व नाही आणि म्हणून जर आपण जे म्हणतो ते विद्यमान (actual) व्यक्तींना लागू पडले असते, तर ते जर सत्य नसेल तर ते सार्थच झाले नसते. आपण 'एकशृंगाश्वांना अस्तित्व आहे' ह्या विधानाचा विचार करून ते खोटे आहे हे पाहू शकतो. ते निरर्थक नाही. अर्थातच जर ते विधान एकशृंगाश्वाच्या सामान्य कल्पनेतून व्यक्तीपर्यंत पोचते, तर एकशृंगाश्व असल्याशिवाय ते विधान सार्थही झाले नसते. म्हणून जेव्हा आपण म्हणतो की 'एकशृंगाश्वांना अस्तित्व आहे', तेव्हा आपण कोणत्याही व्यक्तीविषयी काहीही बोलत नसतो, आणि हीच गोष्ट 'माणसांना अस्तित्व आहे' या विधानाविषयीही खरी आहे. जर आपण

म्हणालो की 'माणसांना अस्तित्व आहे, आणि सॉक्रेटिस मनुष्य आहे, म्हणून सॉक्रेटीसला अस्तित्व आहे', तर त्यात 'मनुष्य बहुसंख्य (numerous) आहेत, सॉक्रेटीस मनुष्य आहे, म्हणून सॉक्रेटीस बहुसंख्य आहे' असे म्हणण्यात जो तर्कदोष होतो नेमका तोच तर्कदोष होईल, कारण अस्तित्व हे वैधानिक प्रफलाचे विधेय आहे, किंवा अप्रत्यक्षपणे वर्गाचे विधेय आहे. जेव्हा आपण एखाद्या वैधानिक प्रफलाबद्दल म्हणतो की ते बहुसंख्य आहे, तेव्हा आपला अभिप्राय असा असेल की **क्ष**ची अशी अनेक मूल्ये आहेत, एकाहून अधिक मूल्ये आहेत, की जी त्याचे समाधान करतात ( which satisfy it); किंवा जर आपण 'बहुसंख्य' व्यापक अर्थाने घेतले तर दहांहून अधिक, विसांहून अधिक, किंवा आपल्याला जी कोणती संख्या उचित वाटेल तिच्याहून अधिक मूल्ये. जर **क्ष य** आणि **ज्ञ** ही सर्व एका वैधानिक प्रफलाचे समाधान करीत असली तर ते विधान बहुसंख्य आहे, परंतु **क्ष, य** आणि **ज्ञ** ही प्रत्येकी बहुसंख्य नाहीत. नेमकी हीच गोष्ट अस्तित्वालाही लागू आहे; म्हणजे जगात असणाऱ्या विद्यमान वस्तूंना अस्तित्व नाही, किंवा हे फारच बलपूर्वक बोलणे झाले, कारण ते सर्वथा अर्थशून्य आहे. त्यांना अस्तित्व नाही असे म्हणणे अक्षरशः अर्थशून्य आहे, पण त्यांना अस्तित्व आहे हे म्हणणेही अक्षरशः अर्थशून्य आहे.

आपण वैधानिक प्रफलांचे अस्तित्व प्रतिपादू किंवा नाकारू शकतो. यातून निष्पन्न न होणारे निष्कर्ष निष्पन्न होतात असे आपण समजू नये. जर मी म्हणालो की 'ज्या वस्तू जगांत आहेत त्याना अस्तित्व आहे' तर ते पूर्णपणे बिनचूक विधान होईल, कारण त्यात मी वस्तूंच्या एका वर्गासंबंधाने काहीतरी सांगतो आहे; ज्याअर्थाने मी 'माणसांना अस्तित्व आहे' म्हणतो त्याच अर्थाने मी तेही म्हणतो. परंतु पुढे जाऊन मी असे म्हणता कामा नये की 'ही या जगात असणारी वस्तू आहे, म्हणून हिला अस्तित्व आहे'. त्यात तर्कदोष आहे, आणि तो जे विधेय वैधानिक प्रफलाला लागू पडते ते जे त्याचे समाधान करते ( that which satisfies the propositional function) त्याला लागू करण्याचा साधा तर्कदोष आहे. हे आपल्या लक्षात अनेक मार्गांनी येऊ शकते. उदा. आपल्याला अनेकदा एखाद्या अस्तित्वप्रतिपादक विधानाचे सत्य त्याचे एकही उदाहरण ज्ञात नसताही, ज्ञात असू शकते. टिंबक्टूमध्ये माणसे आहेत हे आपल्याला ज्ञात आहे, पण आपल्यापैकी कोणी त्यांचे एखादे उदाहरण देऊ शकेल काय याविषयी मी साशंक आहे. म्हणून आपल्याला अस्तित्वप्रतिपादक विधाने ती खरी करणाऱ्या एकाही व्यक्तीचे ज्ञान नसताही ज्ञात असू शकतात हे उघड आहे. अस्तित्वप्रतिपादक विधाने कोणत्याही विद्यमान ( actual ) व्यक्तीविषयी काहीही सांगत नाहीत, ती फक्त वर्ग किंवा प्रफल यांविषयीच बोलतात.

जोपर्यंत आपण लौकिक ( ordinary ) भाषेला चिकटून राहतो तोपर्यंत हा मुद्दा स्पष्ट करणे अतिशय कठीण आहे, कारण लौकिक भाषेची मुळे तर्कशास्त्राविषयींच्या एका वृत्तीत ( faling)–जी वृत्ती आपल्या पूर्वजांची होती–रुजलेली आहेत, आणि आपण जोपर्यंत लौकिक भाषेला चिकटून राहतो तोपर्यंत आपल्यावर भाषेने लादलेल्या पूर्वग्रहातून आपण सुटू शकत नाही. जेव्हा मी उदाहरणार्थ म्हणतो, 'असा एक **क्ष** आहे की **क्ष** मनुष्य आहे' तेव्हा अशा प्रकारचा पदबंध आपल्याला वापरावासा वाटणार नाही. 'एक **क्ष** आहे' हे निरर्थक आहे. **क्ष** खरोखर आहे तरी काय ? अशी वस्तू नाही. ते बिनचूकपणे प्रतिपादण्याचा एकमेव मार्ग म्हणजे एक नवी एतदर्थ ( ad hoc ) भाषा निर्माण करणे, आणि आपले विधान सरळ '**क्ष** मनुष्य आहे' याला लागू करणे; जसे आपण म्हणतो की '( **क्ष** मनुष्य आहे ) हे शक्य आहे' किंवा 'क्ष मनुष्य आहे' हे कदाचित् खरे आहे या विधानाचा द्योतक असा एक खास संकेत निर्माण करणे.

मी या मुद्द्यावर बराच वेळ रेंगाळलो, कारण तो अतिशय मौलिक महत्त्वाचा आहे. यानंतरच्या व्याख्यानात मी अस्तित्वाकडे परत येईन : वर्णनांना लागू पडणारे अस्तित्व, जे मी येथे चर्चीत असलेल्या प्रकरणापेक्षा काहीसे अधिक गुंतागुंतीचे आहे. 'अस्तित्वा'चा अर्थ काय आहे हे न ओळखल्यामुळे आपला विश्वास बसणार नाही इतके चुकीचे तत्त्वज्ञान निर्माण झाले आहे असे मला वाटते.

मी एका क्षणापूर्वी म्हणत होतो त्याप्रमाणे वैधानिक प्रफल स्वत: काहीच नसते : ती केवळ एक संरेखा (schema) असते. म्हणून जगाची जी परिगणना करण्याचा मी प्रयत्न करतो आहे ती करीत असताना आपण पुढील प्रश्नाकडे येतो : या गोष्टींचे तुल्ययोगी जगात खरोखर काय आहे ? अर्थातच ज्या अर्थानें पारमाण्विक विधाने आहेत त्या अर्थाने **सामान्य** विधानेही आहेत हे स्पष्ट आहे. या क्षणापुरता मी अस्तित्वप्रतिपादक विधानांचा समावेश सामान्य विधानांतच करतो. आपल्या-समोर 'सर्व मनुष्य मर्त्य आहेत' आणि 'काही मनुष्य ग्रीक आहेत' अशा प्रकारची विधाने आहेत. परंतु अशी फक्त **विधाने**च नाहीत, अशी **वास्तवे**ही आहेत, आणि अर्थातच इथे आपण जगाच्या परि-गणनेकडे परत येतो : ज्यांच्याविषयी मी पूर्वीच्या व्याख्यानांत बोललो त्या विशेष वास्तवांच्या जोडीला सामान्य वास्तवे आणि अस्तित्वात्मक वास्तवेही आहेत, म्हणजे त्या प्रकारची फक्त विधाने आहेत असे नव्हे, तर त्या प्रकारची वास्तवेही आहेत. हा मुद्दा लक्षात घेणे महत्त्वाचे आहे. केवळ विशेष वास्तवांवरून, मग ती कितीही असोत, अनुमानाने आपल्याला सामान्य वास्तव कधीही मिळू शकत नाही. पूर्ण उद्‌गमानाची जी (complete induction) जुनी योजना पुस्तकात वर्णिली जाई, आणि जी सामान्य (ordinary) उद्‌गमनाच्या विरोधात पूर्ण सुरक्षित आणि सोपी समजली जाई, तिला जर निदान एका सामान्य विधानाची जोड मिळाली नाही तर ती आपल्याला अपेक्षित फळ देऊ शकत नाही. समजा की आपल्याला या पद्धतीने 'सर्व मनुष्य मर्त्य आहेत' हे सिद्ध करायचे आहे, आणि त्याकरिता पूर्णोद्‌गमनाच्या मार्गाने जायचे आहे, तर आपण '**अ**' मर्त्य असलेला मनुष्य आहे', '**ब**' मर्त्य असलेला मनुष्य आहे', '**क**' मर्त्य असलेला मनुष्य आहे', आणि असेच शेवटपर्यंत म्हणत जाऊ. परंतु आपले परिगणनेचे काम केव्हा संपले हे आपल्याला जर कळले नाही, तर या मार्गाने 'सर्व मनुष्य मर्त्य आहेत' या विधानापर्यंत आपल्याला येता येणार नाही. म्हणजे या मार्गाने 'सर्व मनुष्य मर्त्य आहेत' या विधानापर्यंत पोचण्याकरिता 'सर्व मनुष्य मी परिगणित केलेल्या मनुष्यात आले आहेत' हे सामान्य विधान आपल्याला अगोदरच उपलब्ध असले पाहिजे. केवळ विशेष विधानांवरून आपण सामान्य विधानापर्यंत अनुमानाने कधीही पोचू शकणार नाही. आपल्या साधकांमध्ये (premises) निदान एक सामान्य विधान सर्वदा असावे लागेल. याने अनेक मुद्यांचे निदर्शन (illustration) होते, असे मला वाटते. एक मुद्दा, जो ज्ञानमीमांसीय आहे, तो असा आहे की जर सामान्य विधानांचे ज्ञान, जसे ते आहे असे दिसते तसे असेल, तर सामान्य विधानांचे **प्राथमिक** (primitive) ज्ञान (म्हणजे अनुमानाने प्राप्त न न झालेले सामान्य विधानांचे ज्ञान) असले पाहिजे. कारण निदान एक साधक सामान्य असल्याशिवाय जर आपल्याला सामान्य विधानाचा निष्कर्ष काढणे अशक्य असेल, तर निदान काही सामान्य विधानांचे ज्ञान अनुमानावाचून प्राप्त असल्याशिवाय कोणत्याही सामान्य विधानाचे आनुमानिक ज्ञान आपल्याला होऊ शकणार नाही. मला वाटते की ज्या मार्गाने असे ज्ञान–किंवा निदान असे ज्ञान आपल्याला आहे असा विश्वास – आपल्या लौकिक जीवनात येतो तो बहुधा फार चमत्कारिक असावा. मला म्हणावयाचे आहे की जी अतिशय शंकास्पद आहेत अशी सामान्य विधाने आपण सर्रास गृहीत धरतो; उदा. जर कोणी या खोलीतील माणसे मोजीत असला, तर आपल्याला सर्व माणसे दिसतात हे तो गृहीत धरील, आणि हे सामान्य विधान असेल, परंतु ते अतिशय शंकास्पद आहे, कारण टेबलाखाली माणसे असू शकतील. पण अशा प्रकारच्या गोष्टी सोडून दिल्या तरी सामान्य विधानांच्या कोणत्याही आनुभविक सत्यापनात (verification) जे आपल्या दृष्टिपथात येत नाही ते नाही असे गृहीत धरलेले असते. अर्थातच आपण ते इतक्या बाह्यपूर्वक मांडणार नाही, परंतु काही मर्यादित आणि काही सीमित स्वरूपात आपण असे गृहीत धरू की जे आपल्या इंद्रि-यांच्या कक्षेत येत नाही ते नाही. हे सामान्य विधान आहे आणि सामान्य विधानांच्या साह्यानेच आपण आपले लौकिक आनुभविक निष्कर्ष प्राप्त करीत असतो. उदा. जर आपण देशाची खानेसुमारी केली तर जी माणसे आपल्याला सापडत नाहीत ती नाहीत असे आपण गृहीत धरतो; आता आपण काळजीपूर्वक

अनुक्रमणिका

शोधले पाहिजे हे खरे, कारण नाहीतर आपली खानेसुमारी चुकीची होईल. जे पूर्णपणे आनुभविक दिसते त्यांच्या बुडाशी असे काही तरी गृहीत असते. आपण जे अवेक्षित (perceive) नाही ते नाही असे आपण आनुभविक रीत्या सिद्ध करू शकत नाही, कारण आनुभविक सिद्धता अवेक्षणाद्वारेच होऊ शकते, आणि येथे तर आपण काही अवेक्षीत नाही असाच उपन्यास आहे. त्यामुळे या प्रकारचे कोणतेही विधान जर आपण स्वीकारले तर ते त्याच्या स्वत:च्या बळावरच स्वीकारावे लागते, हे मी केवळ उदाहरण म्हणून घेतले. जी आपण सामान्यपणे गृहीत धरतो, आणि त्यांपैकी पुष्कळ तर कुठल्याही समर्थनावाचून गृहीत धरतो, अशा विधानांची कितीतरी उदाहरणे आपण घेऊ शकलो असतो.

आता मी तर्कशास्त्राशी अधिक जवळून संबद्ध असलेल्या प्रश्नाकडे, म्हणजे सामान्य विधानांप्रमाणेच सामान्य वास्तवेही आहेत या मताच्या साधक कारणांच्या प्रश्नाकडे येतो. जेव्हा आपण आण्विक विधानांची चर्चा करीत होतो तेव्हा आण्विक वास्तवे आहेत या कल्पनेसंबंधी मी संशय व्यक्त केला होता, परंतु सामान्य वास्तवे आहेत याबद्दल मात्र संशय घेता येईल असे मला वाटत नाही. हे पूर्णपणे स्पष्ट आहे की जेव्हा आपण जगातील सर्व पारमाण्विक वास्तवांची परिगणना संपवू, तेव्हा जगातील सर्व पारमाण्विक वास्तवे एवढीच आहेत हे जगाविषयीचे आणखी एक वास्तव असेल, आणि ती पारमाण्विक वास्तवे जितकी ज्ञनिरपेक्ष (objective) वास्तवे असतील तितकेच हेही वास्तव ज्ञनिरपेक्ष असेल असे मला वाटते. विशेष वास्तवांच्या जोडीला आणि त्यांच्याकडून वेगळी अशी सामान्य वास्तवे आपल्याला मानावी लागतील हे स्पष्ट आहे असे मला वाटते. हीच गोष्ट 'सर्व मनुष्य मर्त्य आहेत' यालाही लागू पडते. जेव्हा आपण सर्व विशिष्ट माणसे तपासू आणि त्यांपैकी प्रत्येक मर्त्य आहे हे आपल्याला आढळेल, तेव्हा सर्व मनुष्य मर्त्य आहेत हे नि:संशय एक नवे वास्तव असेल; ते किती नवे आहे हे ते जगात असलेल्या प्रत्येक मनुष्याच्या मर्त्यत्वावरून अनुमानता येणार नाही असे जे मी एका क्षणापूर्वी म्हणालो त्यावरून दिसून येईल. ज्यांना मी 'अस्तित्वात्मक वास्तवे' (existence-facts) म्हणू शकेन-म्हणजे 'माणसे आहेत', 'मेंढ्या आहेत', इत्यादींसारखी वास्तवे – तशी वास्तवे मानणे अर्थातच तितके कठीण नाही. ती पारमाण्विक वास्तवांहून भिन्न, वेगळी आणि अतिरिक्त वास्तवे आहेत हे आपण तत्काळ मान्य कराल असे मला वाटते. ती वास्तवे जगाच्या परिगणतीत अवश्य यावी लागतील, आणि म्हणून सामान्य वास्तवांच्या अभ्यासात अनुस्यूत असलेली वैधानिक प्रफलेही यावी लागतील. सामान्य वास्तवांचे बिनचूक विश्लेषण काय असेल ते मला माहीत आहे असे मी म्हणत नाही. तो अतिशय कठीण विषय आहे आणि त्याचा अभ्यास व्हावा अशी माझी तीव्र इच्छा आहे. त्याचे सोयीचे तांत्रिक निरूपण (treatment) जरी वैधानिक प्रफलांच्या द्वारे होत असले, तरी ते पूर्ण विश्लेषण नव्हे याविषयी माझी खात्री आहे. या पलीकडे मी जाऊ शकत नाही.

आण्विक वास्तवे आहेत काय या प्रश्नाविषयी एक मुद्दा आहे. नियोगी वास्तवे आहेत असे मला वाटत नाही असे सांगत असताना मला वाटते मी म्हणालो होतो की सामान्य वास्तवांच्या बाबतीत एक अडचण उद्‌भवते. 'सर्व मनुष्य मर्त्य आहेत' हे उदा. घ्या. त्याचा अर्थ असा आहे.

'"क्ष मनुष्य आहे" हे "क्ष मर्त्य आहे" हे व्यंजित करते, क्ष काहीही असले तरी.'

आपण चटकन ओळखू शकाल की हे औपन्यासिक (hypothetical) विधान आहे : माणसे आहेत, किंवा कोण माणसं आहेत, आणि कोण नाहीत हे काहीही त्याने व्यंजित होत नाही; ते फक्त एवढेच म्हणते की मानव असणारी एखादी वस्तू आढळली तर ती मर्त्य असेल. मि. ब्रॅड्लींनी *Principles of Logic* च्या दुसऱ्या प्रकरणात म्हटल्याप्रमाणे 'अनधिकाराने प्रवेश करणारावर कायदेशीर इलाज केला जाईल' हे जरी कोणीही अनधिकाराने प्रवेश केला नाही तरी खरेच राहू शकते, कारण ते फक्त एवढेच म्हणते की जर कोणी अनधिकाराने प्रवेश केला तर त्याच्यावर कायदेशीर इलाज केला जाईल. म्हणजे

'"क्ष मनुष्य आहे" हे "क्ष मर्त्य आहे" व्यंजित करते, हे सर्वदा सत्य आहे'

अनुक्रमणिका

हे वास्तव आहे. जर मी नियोगी वास्तवांची चर्चा करताना सुचविले त्याप्रमाणे "सॉक्रेटीस मनुष्य आहे" हे "सॉक्रेटीस मर्त्य आहे" व्यंजित करते' हे स्वत: वास्तव नाही असे जर आपण म्हणणार असू तर वरील मत कसे खरे असू शकेल हे समजणे काहीसे कठीण आहे. या अडचणीतून आपण मार्ग काढू शकत नाही अशी मला खात्री वाटत नाही. आण्विक वास्तवे आहेत हे नाकारताना विचारणीय मुद्दा म्हणून मी तो फक्त सुचवीत आहे. कारण त्यातून जर मार्ग निघू शकला नाही तर आपल्याला आण्विक वास्तवे मान्य करावी लागतील.

आता मला **सर्वथा सामान्य** विधाने आणि वैधानिक प्रफले या विषयाकडे यायचे आहे. त्या नावांनी मला अभिप्रेत असलेली विधाने आणि वैधानिक प्रफले म्हणजे ज्यात फक्त व्यये ( variables ) आहेत आणि अन्य काही नाही अशी. त्यांनी सबंध तर्कशास्त्र व्यापले आहे. केवळ आणि पूर्णपणे व्ययांचे बनलेले प्रत्येक विधान तार्किकीय असते असे नसले तरी प्रत्येक तार्किकीय विधान केवळ आणि पूर्णपणे व्ययांचे बनलेले असते. आपण सामान्यीकरणाच्या पुढील पायऱ्या पाहू शकता :

'सॉक्रेटीस प्लेटोवर प्रेम करतो'

'**क्ष** प्लेटोवर प्रेम करतो'

'**क्ष य**वर प्रेम करतो'

'**क्ष स य**'

येथे आपण क्रमश: सामान्यीकरण करीत आहोत. जेव्हा आपण **क्ष स य** पर्यंत येतो तेव्हा आपल्याला जिच्यात एकही अव्यय ( constant ) नाही अशी केवळ व्ययाची बनलेली एक संरेखा ( schema ) किंवा रूपरेखा प्राप्त होते. ही द्विपदी संबंधाची शुद्ध संरेखा आहे आणि **क्ष स** आणि **य** यांना मूल्ये देऊन आपण कोणतेही द्विपदी संबंध व्यक्त करणारे विधान प्राप्त करू शकतो हे स्पष्ट आहे. म्हणून तो त्या सर्व विधानांचा शुद्ध ( pure ) आकार आहे असे आपण म्हणू शकतो. विधानाचा आकार याचा अर्थ विधानातील सर्व घटकांच्या जागी व्ययचिन्हे ठेवल्याने आपल्याला जे मिळते ते, असा मी करतो. विधानाच्या आकाराची वेगळी व्याख्या आपल्याला हवी असेल तर दिलेल्या विधानाच्या एका किंवा अधिक घटकांच्या जागी अन्य घटक घालून तयार होणाऱ्या विधानांचा वर्ग अशी करण्याची इच्छा आपल्याला होण्याची शक्यता आहे. उदा. 'सॉक्रेटीस प्लेटोवर प्रेम करतो' या विधानात सॉक्रेटीसऐवजी आपण आणखी कोणाची, आणखी कोणाची प्लेटोच्या स्थानी, आणि 'प्रेम करतो' च्या ऐवजी आणखी एखादे क्रियापद यांची स्थापना करू शकतो. या प्रकारे आपण 'सॉक्रेटीस प्लेटोवर प्रेम करतो' या विधानापासून, त्यांतील घटकांच्या जागी इतर घटकांचा प्रतिन्यास करून कितीतरी विधाने मिळवू शकतो, आणि अशा प्रकारे आपल्याला विधानांचा एक वर्ग प्राप्त होतो. त्या वर्गातील सर्व विधानांना एक विशिष्ट आकार असतो. आणि आपली इच्छा असल्यास आपण असे म्हणू शकतो की त्या विधानांचा आकार म्हणजे त्या सर्व विधानांचा वर्ग. ही काहीशी तात्कालिक (provisional) व्याख्या आहे, कारण वस्तुत: आकाराची कल्पना वर्गाच्या कल्पनेपेक्षा अधिक मौलिक (fundamental) आहे. मी ती खरोखर चांगली व्याख्या म्हणून सुचविणार नाही, परंतु विधानाचा आकार या शब्दाने आपल्याला कोणत्या प्रकारची वस्तू अभिप्रेत असते त्याचे तात्कालिक स्पष्टीकरण देण्यास ती पुरेशी आहे. एक विधान आणि त्या विधानापासून त्यांतील घटकांच्या जागी इतर घटकांचा प्रतिन्यास करून प्राप्त झालेले दुसरे विधान, या दोहोंमध्ये जे समान असते तो त्या विधानाचा आकार. जेव्हा आपण **क्ष स य** यासारख्या, ज्यात फक्त व्ययचिन्हे आहेत अशा चिन्हबंधापर्यंत पोचतो, तेव्हा ज्याचे प्रतिपादन आपण तर्कशास्त्रात करू शकतो अशा वस्तूकडे जाण्याच्या मार्गावर आपण असतो.

एक उदाहरण घ्यायचे तर एखाद्या संबंधाचा प्रदेश (domain of a relation) मी कशाला म्हणतो ते आपल्याला माहीत आहे : ज्यांचा तो संबंध कशाशी तरी असतो अशा सर्व वस्तू म्हणजे त्या संबंधाचा प्रदेश. समजा मी म्हणालो, '**क्ष स य** व्यंजित करते की **क्ष स**च्या प्रदेशात समाविष्ट आहे' तर ते तार्किकीय विधान होईल. आणि त्यात केवळ व्ययेच असतील. त्यात 'समाविष्ट' आणि 'प्रदेश' असे शब्द आहेत असे आपल्याला कदाचित वाटेल, पण ती चूक होईल. लौकिक भाषा वापरण्याच्या आपल्या

सवयीमुळे आपण ते शब्द वापरतो. ते वस्तुतः तेथे नाहीत. ते शुद्ध तर्कशास्त्राचे विधान आहे. त्यात कोणत्याही वस्तूचा उल्लेख नाही. **क्ष, स** आणि **य** काहीही असले तरी ते प्रतिपादले गेले आहे असे आपण समजले पाहिजे. तर्कशास्त्राची सर्व प्रतिपादने या प्रकारची असतात.

तार्किकीय विधानाचे घटक काय आहेत हे जाणणे ही फारशी सोपी गोष्ट नाही. जर आपण 'सॉक्रेटीस प्लेटोवर प्रेम करतो' हे उदाहरण घेतले, तर त्याचा 'सॉक्रेटीस' एक घटक, 'प्लेटो' दुसरा घटक आणि वर 'प्रेम करतो' हा तिसरा घटक होईल. नंतर आपण 'सॉक्रेटीस'च्या जागी **क्ष**, 'प्लेटो'च्या जागी **य**, आणि 'वर प्रेम करतो'च्या जागी **स** घातले. **क्ष**, **य**, आणि **स** ह्या काही वस्तू नव्हेत, आणि ते घटकही नव्हेत; यावरून असे दिसते की तर्कशास्त्राची सर्व विधाने घटकविरहित असतात. हे पूर्णपणे खरे असेल असे मला वाटत नाही. पण मग आपण म्हणू शकू अशी एकमेव गोष्ट म्हणजे **आकार** हा घटक आहे, आणि अमुक आकाराची विधाने सर्वदा खरी असतात : ते बिनचूक विश्लेषण असू शकेल, परंतु ते तसे आहे याविषयी मी फार साशंक आहे.

परंतु या ठिकाणी हे लक्षात घेतले पाहिजे की विधानाचा आकार हा त्या विधानाचा घटक कदापि असत नाही. आपण जर 'सॉक्रेटीस प्लेटोवर प्रेम करतो' असे म्हणालो, तर त्या विधानाचा आकार द्विपदी संबंधाचा आकार होईल, पण हा त्याचा घटक नाही. जर तो असता तर त्या घटकाचा इतर घटकांशी संबंध जोडावा लागला असता. जर आपण आकाराला ज्यांना तो आकार असतो अशा वस्तूंपैकी एक मानले तर आपण आकार फारच धनरूप (substantial) केला असे होईल; म्हणून विधानाचा आकार त्याचा घटक नक्कीच नसतो. तरीही तो त्या आकाराच्या विधानाविषयींच्या सामान्य विधानाचा घटक कदाचित् असू शकेल, आणि म्हणून तार्किकीय विधाने आकाराविषयी असतात असे विवरण देणे शक्य आहे असे मला वाटते.

शेवटी तार्किकीय विधानांच्या घटकांविषयी मी एवढेच म्हणू शकतो की ती समस्या नवीन आहे. तिचा विचार करण्याची फारशी संधी आजपर्यंत उपलब्ध नव्हती. तिची कोणत्याही प्रकारे चर्चा करणारे साहित्य अस्तित्वात असेल असे मला वाटत नाही, आणि ती **मनोवेधक** समस्या आहे.

आता जी शुद्ध व्ययांच्या भाषेत व्यक्त केली जाऊ शकतात, पण ती तर्कशास्त्राची विधाने नाहीत अशा विधानांची काही उदाहरणे मला द्यायची आहेत. तर्कशास्त्राच्या विधानांत शुद्ध गणिताची सर्व विधाने समाविष्ट असतात; ती सर्व तार्किकीय परिभाषेत व्यक्त केली जाऊ शकतात, एवढेच नव्हे तर ती सर्व तर्कशास्त्रीय साधकांवरून निगमित केली जाऊ शकतात, आणि म्हणून ती तार्किकीय विधाने आहेत. याशिवाय अशी अनेक विधाने आहेत की जी तार्किकीय परिभाषेत व्यक्त केली जाऊ शकतात, पण तर्कशास्त्रापासून निर्माण केली जाऊ शकत नाहीत. समजा आपण पुढील विधान घेतले : 'जगात निदान एक वस्तू आहे.' हे विधान आपण तार्किकीय परिभाषेत व्यक्त करू शकतो. उदा. त्याचा अर्थ '**क्ष = क्ष**' हे वैधानिक प्रफल शक्य आहे, असा घेता येईल. म्हणून ते विधान तार्किकीय परिभाषेत व्यक्त केले जाऊ शकते, परंतु ते सत्य आहे की असत्य आहे हे तर्कशास्त्रावरून आपल्याला कळू शकत नाही. ते आपल्याला जर ज्ञात असेल, तर ते आनुभविक मार्गांनी; कारण विश्व नाही हेही शक्य आहे, आणि त्या पक्षी ते खरे राहणार नाही. विश्व आहे हा, तसे म्हटले तर, अपघात आहे. जगात नेमक्या ३०,००० वस्तू आहेत हे विधानही शुद्ध तार्किकीय परिभाषेत व्यक्त केले जाऊ शकते, आणि ते निश्चितच तर्कशास्त्राचे विधान नाही, तर एक (खरे किंवा खोटे) आनुभविक विधान आहे; कारण ज्यात ३०,००० पेक्षा जास्त वस्तू आहेत आणि ज्यात ३०,००० पेक्षा कमी वस्तू आहेत अशी दोन्ही जगे शक्य आहेत, त्यामुळे जर जगात नेमक्या ३०,००० वस्तू असतील तर ज्याला अपघात म्हणतात तसा तो होईल, आणि ते तर्कशास्त्राचे विधान असणार नाही. गणितीय तर्कशास्त्रातील आणखी दोन विधाने आपल्या परिचयाची आहेत, म्हणजे गुणनात्मक प्रमाणक (multiplicative axiom) आणि अनंतत्वाचे प्रमाणक ( axiom of infitity) हीही तार्किकीय परिभाषेत व्यक्त केली जाऊ शकतात, परंतु तर्कशास्त्राने ती सिद्ध किंवा खंडित










केली जाऊ शकत नाहीत. अनंतत्वाच्या प्रमाणकाच्या बाबतीत तार्किकीय सिद्धता किंवा खंडन यांची अशक्यता निश्चित आहे असे आपण मानू शकतो, परंतु गुणनात्मक प्रमाणकाच्या बाबतीत ती गोष्ट अजून कदाचित शंकास्पद असेल. तर्कशास्त्राचे प्रत्येक विधान हे कोणत्या तरी अर्थी उक्तवचनात्मक (tantology) असावे लागते. त्याच्या ठिकाणी एक असा अद्वितीय धर्म असावा लागतो की ज्याची व्याख्या कशी करावी हे मला माहीत नाही, आणि जो फक्त तार्किकीय विधानातच असतो, आणि आणखी कशात नसतो. नमुनेदार (typical) तार्किकीय विधानांची काही उदाहरणे पुढे दिली आहेत :

'जर **प फ** व्यंजित करीत असेल, आणि **फ ब** व्यंजित करीत असेल, तर **प ब** व्यंजित करते.'

'जर सर्व **क ख** असतील, आणि सर्व **ख ग** असतील, तर सर्व **क ग** असतील.'

'जर सर्व **क ख** असतील, आणि **क्ष क** असेल तर **क्ष ख** असेल.'

ही तर्कशास्त्राची विधाने आहेत. त्यांच्या ठिकाणी एक अद्वितीय धर्म असून त्याने ती इतर विधानांपासून वेगळी दाखविली जातात, आणि त्यामुळे आपण त्यांना प्रागनुभविक (**a priori**) म्हणून ओळखू शकतो. पण तो धर्म नेमका काय आहे, ते मी आपल्याला सांगू शकत नाही. जरी तार्किकीय विधानांचा हा अवश्य धर्म असला की ती केवळ व्ययांचीच बनलेली असली पाहिजेत, म्हणजे केवळ व्ययांनी बनलेल्या एखाद्या वैधानिक प्रफलाचे सर्वदा सत्य किंवा कदाचित सत्य प्रतिपादणारी असली पाहिजेत -- जरी हा त्यांचा अवश्य धर्म असला, तरी तो पर्याप्त धर्म नाही. मला इतके प्रश्न अनुत्तरित अवस्थेत सोडावे लागताहेत याबद्दल मी दिलगीर आहे. मला सतत अशी क्षमायाचना करावी लागते, पण जग खरोखरच काहीसे कूटात्मक आहे, आणि त्याला माझा नाइलाज आहे.

## चर्चा

प्रश्न : 'अस्तित्वा'च्याऐवजी दुसरा एखादा शब्द आहे काय की जो व्यक्तींना अस्तित्व देऊ शकेल ? आपण ' अस्तित्व ' हा शब्द दोन कल्पनांना लावीत आहात काय; की येथे दोन कल्पना आहेत हेच आपण नाकारता ?

मि. रसेल : नाही, जी व्यक्तींना लागू पडेल अशी कल्पना नाही. जगात ज्या विद्यमान (actual) वस्तू आहेत त्यांच्याविषयी आपल्याला म्हणता येईल असे काहीही या अस्तित्वाला संकल्पनेशी तुल्ययोगी नाही. त्यांच्याबाबत अस्तित्वासारखे काहीतरी आहे असे आपण म्हणू शकतो. असे म्हणणे म्हणजे शुद्ध चूक आहे. आपला भाषेमुळे गोंधळ होतो, कारण जगातील ' सर्व वस्तूंना अस्तित्व आहे ' हे म्हणणे पूर्णपणे बरोबर दिसते, आणि त्यावरून ' ह्याला अस्तित्व आहे, कारण ही जगातील वस्तू आहे ' याकडे जाणे अतिशय स्वाभाविक आहे. जे विधेय कधीही खोटे असू शकत नाही त्याच्या विधानात कसलाही अर्थ नाही. माझ्या म्हणण्याचा अर्थ असा आहे की व्यक्तीचे अस्तित्व अशी जर गोष्ट असली तर ती कशालाही लागू न पडणे अशक्य झाले असते आणि हे लक्षण चुकीचे लक्षण आहे.

## ६. वर्णने आणि अपूर्ण संकेत

आज माझा मानस वर्णने, ज्यांना मी 'अपूर्ण संकेत' म्हणतो ते, आणि वर्णित व्यक्तींचे अस्तित्व या विषयांवर बोलण्याचा आहे. आपल्याला स्मरेल की गेल्या वेळी मी वस्तुप्रकारांच्या अस्तित्वाविषयी चर्चा केली, म्हणजे 'ग्रीक आहेत,' किंवा 'मानव आहेत,' किंवा जेथे अनेकवचनी अस्तित्व अभिप्रेत असते अशा त्याच प्रकारच्या इतर पदबंधांचा अर्थ काय आहे याची चर्चा केली. आज जे एकवचनी आहे असे प्रतिपादन असते अशा अस्तित्वाविषयी, ज्यांत 'अमुक अमुक' ( The so-and-so ) ह्या पदबंधाच्या एकवचनी प्रयोगाने वर्णित एखादी वस्तू असते अशा, ' लोखंडी मुखवटा घातलेला माणूस ' किंवा त्या प्रकारच्या अन्य पदबंधाने प्रतिपादित अस्तित्वाविषयी, आणि ज्यांत त्याप्रकारचे पदबंध येतात अशा विधानांच्या विश्लेषणाविषयी मला चर्चा करायची आहे.

अतिभौतिकीत (metaphysics) अशी किती तरी विधाने अर्थातच आहेत की जी त्या प्रकारची आहेत : 'मी आहे,' किंवा 'ईश्वर आहे,' किंवा 'होमर होऊन गेला,' आणि अशा प्रकारची इतर विधाने अतिभौतिकीय चर्चांत सतत येत राहतात, आणि त्यांचे निरूपण प्रचलित अतिभौतिकीत ज्या प्रकारे केले जाते त्यात जिच्याविषयी मी आज

विवेचन करणार आहे अशी एक साधी तार्किकीय चूक, गेल्या आठवड्यात वस्तुप्रकारांच्या अस्तित्वाविषयी दाखविलेल्या चुकीच्या जातीचीच चूक असते. त्या प्रकारच्या विधानाचे विवरण करण्याचा एक उपाय म्हणजे जर ते खोटे असले तर काय होईल असे स्वतःला विचारणे. आपण जर 'रोम्यूलस[५] होऊन गेला' हे विधान घेतले, तर आपल्यापैकी बहुतेक समजतात की तो अस्तित्वातच नव्हता. रोम्यूलस होऊन गेला हे खरे असो नाहीतर खोटे असो, ते पूर्णपणे अर्थपूर्ण प्रतिपादन आहे. त्या प्रतिपादनात जर रोम्यूलसची उपस्थिती अनुस्यूत असती तर तो कधीही नव्हता हे प्रतिपादन अर्थशून्य झाले असते हे स्पष्ट आहे, कारण विधानाचा एक घटक शून्य (nothing) असू शकत नाही. त्याचा प्रत्येक घटक जगातील एक वस्तू म्हणून त्यात असला पाहिजे, आणि म्हणून जर रोम्यूलस स्वतः तो होऊन गेला किंवा तो झालाच नाही या विधानात उपस्थित असेल, तर त्याला अस्तित्व असल्यावाचून ती विधाने खरी तर होऊ शकणार नाहीतच, पण अर्थपूर्णही होऊ शकणार नाहीत. परंतु अशी गोष्ट नाही, आणि म्हणून आपण काढायचा पहिला निष्कर्ष असा आहे की जरी रोम्यूलस त्या विधानांचा घटक असावा असे दिसत असले, तरी वस्तुतः ती चूक आहे. 'रोम्यूलस झालाच नाही' ह्या विधानात रोम्यूलस उपस्थित नाही.

समजा, की आपल्याला त्या विधानाने काय अभिप्रेत आहे ? ते शोधायचा आपण प्रयत्न केला. लिव्ही त्याच्याविषयी सांगतो ते सर्व, जे जे धर्म त्याच्या ठिकाणी आहेत असे तो म्हणतो ते, आणि त्यात आपल्या सर्वांना आठवणारा बहुधा एकमेव धर्म, म्हणजे त्याचे नाव 'रोम्यूलस' होते हा, यांचा समावेश होतो. हे सर्व धर्म, म्हणजे लिव्हीने परिगणित केलेले धर्म, एकत्र करून आपण 'क्षच्या ठिकाणी अमुक अमुक धर्म आहेत' असे वैधानिक प्रफल बनवू शकतो. इथे आपल्याला एक वैधानिक प्रफल मिळते, आणि रोम्यूलस झाला नाही असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा आपण एवढेच म्हणत असतो की ते वैधानिक प्रफल कदापि खरे नसते, ते मी गेल्या वेळी सांगितलेल्या अर्थाने अशक्य आहे, म्हणजे क्षचे असे एकही मूल्य नाही की जे ते प्रफल सत्य करील. या पद्धतीने रोम्यूलसचे नास्तित्व ज्या प्रकारच्या नास्तित्वाविषयी मी गेल्या वेळी बोललो, उदा. एकशृंगाश्वाचे नास्तित्व, त्या प्रकारच्या नास्तित्वात विलोपित झाले आहे. परंतु हे त्या प्रकारच्या अस्तित्वाचे आणि नास्तित्वाचे पूर्ण निरूपण नव्हे, कारण ज्यामुळे एखाद्या वर्णित व्यक्तीला अस्तित्व नसू शकेल असा आणखी एक प्रकार आहे, आणि तो म्हणजे ते वर्णन एकाहून अधिक व्यक्तींना लागू पडते हे होय. उदा. आपण 'लंडनचा (एकमेव) रहिवासी' याबद्दल बोलू शकत नाही, कारण लंडनमध्ये रहिवासी नाहीत म्हणून नव्हे, तर ते इतके पुष्कळ आहेत म्हणून.

तेव्हा आपल्या लक्षात आले असेल की 'रोम्यूलस होऊन गेला' आणि 'रोम्यूलस झाला नाही' ह्या विधानांत वैधानिक प्रफल अनुस्यूत असते, कारण रोम्यूलस हे नाव खरोखर नाव नसून ते एक प्रकारचे संक्षिप्त वर्णन आहे. ते ज्याने अमुक अमुक केले, रीमसला मारले, आणि रोमची स्थापना केली, इत्यादि, अशा व्यक्तीचे वाचक ते आहे. त्या वर्णनाचा ते संक्षेप आहे; ते '"रोम्यूलस" नावाची व्यक्ती' या वर्णनाचा संक्षेप आहे असेही आपण हवे तर म्हणू शकता. जर ते खरोखर नाव असते, तर अस्तित्वाचा प्रश्न उद्भवलाच नसता, कारण नावाने काही तरी नामित झालेच पाहिजे, अन्यथा ते नावच नव्हे, आणि जर रोम्यूलस अशी कोणी व्यक्ती नसेल तर अशा नसलेल्या व्यक्तीचे नावही असू शकणार नाही; म्हणून 'रोम्यूलस' हा एक शब्द खरोखर एक संक्षिप्त किंवा संकोचित वर्णन आहे, आणि आपण जर ते नाव समजलो तर आपण तार्किकीय चुकांत सांपडू. ते वर्णन आहे हे आपल्या लक्षात आले की मग आपल्या हेही लक्षात येते की रोम्यूलसविषयीच्या प्रत्येक विधानात ते वर्णन समाविष्ट असलेले एखादे वैधानिक प्रफल, उदा. 'क्ष ला "रोम्यूलस" म्हणत', उपस्थित असते. त्यामुळे आपल्याला एक वैधानिक प्रफल मिळते, आणि जेव्हा आपण म्हणतो की 'रोम्यूलस झाला

---

५. रोमचा पुराणकथित संस्थापक.



अनुक्रमणिका

नाही ' तेव्हा आपला अर्थ असा असतो की हे वैधानिक प्रफल क्ष च्या एकाही मूल्यासंबंधी खरे नाही.

वर्णने दोन प्रकारची असतात, ज्यांना आपण 'बहुर्थी वर्णने' (ambiguous descriptions) असे नाव देऊ शकतो, आणि ज्यांत आपण '(एक) अमुक अमुक' (*a* so-and-so) विषयी बोलतो ती, आणि ज्यांना आपण ' निश्चित वर्णने ' (definite descriptions) हे नाव देऊ शकतो आणि ज्यात (एकमेव') अमुक अमुक' (*The* so-and-so) विषयी बोलतो ती. यांची उदाहरणे पुढील आहेत :

बहुर्थी : एक मनुष्य, एक कुत्रा, एक डुक्कर, एक कॅबिनेट मंत्री.

निश्चित : लोखंडी मुखवटयातील मनुष्य.
या खोलीत आलेला शेवटचा मनुष्य.
एकमेव इंग्लिश पोप.
लंडनमधील रहिवाश्यांची संख्या.
४३ आणि ३४ यांची बेरीज.

(वर्णनाने फक्त व्यक्तींचेच वर्णन केले पाहिजे असे नाही : ते एखाद्या विधेयाचे, किंवा संबंधाचे, किंवा आणखीही कशाचे वर्णन करू शकेल.)

आज मी त्या प्रकारच्या पदबंधांविषयी, म्हणजे निश्चित वर्णनांसंबंधी, बोलणार आहे. मी बहुर्थी वर्णनांविषयी बोलणार नाही, कारण त्यांच्याविषयी बोलायचे होते ते मी गेल्या वेळी बोललो.

आपण हे लक्षात घेतले पाहिजे की एखादा पदबंध निश्चित वर्णन आहे की नाही हे त्याच्या आकाराने ठरते, त्याने वर्णिलेली व्यक्ती आहे की नाही याने ठरत नाही. उदा. 'लंडनचा (एकमेव) रहिवासी' हे जरी कोणाही निश्चित व्यक्तीचे वर्णन करीत नसले तरी ते निश्चित वर्णन आहे असे मी म्हणेन.

निश्चित वर्णनांविषयी लक्षात घ्यायची पहिली गोष्ट म्हणजे ते नाव नसते ही. आपण 'वेव्हर्लीचा[६] कर्ता' हे उदाहरण घेऊ. ते निश्चित वर्णन आहे आणि ते नाव नाही हे ओळखणे सोपे आहे. नाव हा केवल संकेत (simple symbol) असतो (म्हणजे असा संकेत की ज्याचे घटक स्वतः संकेत नसतात), असा केवल संकेत की जो एखाद्या विशेषाच्या, किंवा अतिदेशाने (by extension) जी विशेष नाही, परंतु जी तात्पुरती विशेष म्हणून मान ली जाते, किंवा जी चुकीने विशेष म्हणून मानली जाते अशा व्यक्तीच्या किंवा वस्तूच्या व्यपदेशार्थ ( to designate ) वापरला जातो. '**वेव्हर्लीचा** (एकमेव) कर्ता' हा या प्रकारचा पदबंध नाव नव्हे, कारण तो मिश्र संकेत आहे. त्यात स्वतः संकेत असलेले घटक आहेत. त्यात चार शब्द आहेत ( The author of *Waverley*), आणि त्या शब्दांचे अर्थ अगोदरच स्थिर झालेले आहेत, आणि '**वेव्हर्लीचा** (एकमेव) कर्ता' या पदबंधाला जो अर्थ आहे तो त्या अर्थांनी निश्चित केलेला आहे. त्या अर्थाने त्या पदबंधाचा अर्थ आधीपासूनच निर्धारित आहे, म्हणजे 'the', 'author', 'of' आणि '*Waverley*' या चार शब्दांचे अर्थ निश्चित झाले की त्यांनी बनलेल्या सबंध पदबंधाच्या अर्थात स्वेच्छाधीन ( arbitrary ) आणि रूढिनिर्भर काहीही नसते. या बाबतीत तो पदबंध आणि 'स्कॉट्' यांत भेद आहे, कारण आपण भाषेतील सर्व शब्दांचे अर्थ निश्चित केल्यानंतरही 'स्कॉट्' या शब्दाचा अर्थ निश्चित केला असे होत नाही. म्हणजे जर आपल्याला इंग्लिश भाषा कळत असेल तर '**वेव्हर्लीचा** (एकमेव) कर्ता' या पदबंधाचा अर्थ, आपण तो पदबंध पूर्वी कधी ऐकला नसला तरी कळेल, परंतु 'स्कॉट्' हा शब्द जर आपण पूर्वी कधी ऐकला नसेल, तर त्याचा अर्थ मात्र आपल्याला कळणार नाही, कारण एखाद्या नावाचा अर्थ कळणे म्हणजे ते ज्याला दिले गेले आहे त्याच्याशी परिचय असणे होय.

वर्णनात्मक पदबंध खरोखर नावेच आहेत असे म्हणणारे लोक आपल्याला कधी कधी भेटतात आणि ते असे सुचवितात की 'स्कॉट्' हा **वेव्हर्लीचा** कर्ता आहे' हे विधान वस्तुतः 'स्कॉट्' आणि '**वेव्हर्लीचा** कर्ता' ही एकाच व्यक्तीची दोन नावे आहेत असे प्रतिपादते. पण हा भ्रम आहे ; कारण पहिली गोष्ट म्हणजे '**वेव्हर्लीचा** कर्ता' हे नाव नाही, आणि दुसरी गोष्ट म्हणजे जर तसा त्याचा अर्थ असता तर ते विधान 'स्कॉट् म्हणजे सर वॉल्टर'

६. *Waverley*, सर वॉल्टर स्कॉट् यांची एक कादंबरी.





अनुक्रमणिका

ह्या विधानासारखे झाले असते, आणि त्या व्यक्तीला तसे म्हणतात याखेरीज आणखी कोणत्याही वास्तवावर ते अवलंबित राहिले नसते. कारण नाव म्हणजे जे एखाद्या वस्तूला म्हणतात ते. वस्तुतः स्कॉट्ला जेव्हा कोणीही **वेव्हर्लीं**चा कर्ता म्हणत नसत, जेव्हा तो **वेव्हर्लीं**चा कर्ता आहे की नाही हे कोणालाही माहीत नव्हते, तेव्हाही तो **वेव्हर्लीं**चा कर्ता होता, आणि तो **वेव्हर्लीं**चा कर्ता होता हे वास्तव, म्हणजे तो बसला आणि आपल्या हाताने त्याने **वेव्हर्ली** लिहून काढली हे भौतिक वास्तव होते, आणि त्याला काय म्हणत याच्याशी काही संबंध नाही. ते कोणत्याही प्रकारे स्वेच्छाधीन नव्हे. तो **वेव्हर्लीं**चा कर्ता आहे की नाही हे आपण कसल्याही नामकरणाने निश्चित करू शकत नाही, कारण त्याने **वेव्हर्ली** प्रत्यक्ष लिहिली आणि त्याबाबत आपला निरुपाय आहे. '**वेव्हर्लीं**चा कर्ता' हे नावाहून कसे भिन्न आहे हे यावरून आपल्याला दिसेल. हा मुद्दा आपण आकारिक युक्तिवादांनी स्पष्टपणे सिद्ध करू शकतो. 'स्कॉट् **वेव्हर्लीं**चा कर्ता आहे' यातील 'आहे' हा शब्द अर्थातच अनन्यता व्यक्त करतो, म्हणजे ज्या वस्तूचे नाव स्कॉट् आहे ती आणि **वेव्हर्लीं**चा कर्ता एकच आहेत. परंतु जेव्हा मी म्हणतो की 'स्कॉट् मर्त्य आहे', तेव्हा यातील 'आहे' हा विधेयवाचक 'आहे' आहे, आणि तो अनन्यतावाचक 'आहे' हून अगदी भिन्न आहे. 'स्कॉट् मर्त्य आहे' याचा अर्थ 'स्कॉट् हा मर्त्यांपैकी एकाशी एकरूप आहे' असा लावणे चूक आहे, कारण (इतर अनेक कारणे आहेत) मर्त्य कोण आहेत हे आपण '**क्ष** मर्त्य आहे' या वैधानिक प्रफलावाचून सांगू शकणार नाही, आणि त्यात आपण विधेयवाचक 'आहे'कडे आपण परत आलो आहोत. विधेयवाचक 'आहे'चे विलोपन आपण त्या दुसऱ्या 'आहे' त करू शकत नाही. परंतु स्कॉट् **वेव्हर्लीं**चा कर्ता आहे' मधील 'आहे' हा अनन्यतावाचक 'आहे' आहे, विधेयवाचक नव्हे.*

जर आपण त्या विधानात '**वेव्हर्लीं**चा कर्ता' याच्या जागी कोणतेही नाव, समजा क, ठेवले, तर ते विधान 'स्कॉट् **क** आहे' असे होईल. मग जर **क** हे स्कॉट्हून अन्य कोणाचे नाव असेल तर ते विधान खोटे होईल, आणि जर '**क**' हे स्कॉट्चे नाव असेल तर ते विधान केवळ उक्तवचनात्मक होईल. जर '**क**' 'स्कॉट्' असेल तर 'स्कॉट् स्कॉट् आहे' हे उक्तवचन आहे हे तत्काळ स्पष्ट होईल; परंतु आपण दुसरे कोणतेही, जे स्कॉटचे नाव आहे असे, नाव घेतले तरी, ते नाव जर नाव म्हणून वापरले जात असेल आणि वर्णन म्हणून वापरले जात नसेल, तर ते विधान उक्तवचनच होईल. कारण ते नाव म्हणजे त्या वस्तूचा निर्देश करण्याचे साधनमात्र आहे, आणि आपण जे प्रतिपादतो आहोत, त्यात ते उपस्थित नसते, म्हणून जेव्हा एका वस्तूला दोन नावे असतात तेव्हा त्यांपैकी कोणतेही नाव आपण वापरले तरी, जर ती खरोखर नावे असतील आणि संक्षिप्त वर्णने नसतील तर, आपण एकच विधान करीत असतो.

तेव्हा याप्रमाणे केवळ दोनच पर्याय आहेत. '**क**' जर नाव असेल, तर 'स्कॉट **क** आहे' हे विधान एक तर खोटे असते किंवा उक्तवचनी असते. परंतु 'स्कॉट् वेव्हर्लींचा कर्ता आहे' हे यांपैकी एकही नाही, म्हणून ज्यात '**क**' हे नाव असते अशा 'स्कॉट् **क** आहे' या आकाराच्या कोणत्याही विधानाशी ते एकरूप नाही. वर्णन ही नावाहून अगदी भिन्न गोष्ट आहे हे दाखविण्याचा हा दुसरा प्रकार आहे.

मी आता जे म्हणालो की 'स्कॉट'च्या जागी जर आपण दुसरे एखादे नाव घातले आणि ते नाव त्याच व्यक्तीचे असले, उदा. 'स्कॉट सर वॉल्टर आहे', आणि 'स्कॉट' आणि 'सर वॉल्टर' हे शब्द नावे म्हणून वापरले गेले, वर्णने म्हणून नव्हे, तर आपले विधान अक्षरशः उक्तवचन होते, ते मला स्पष्ट करायचे आहे. जर कोणी 'स्कॉट् सर वॉल्टर आहे' असे प्रतिपादले, तर सामान्यपणे तो ती नावे वर्णने म्हणून वापरीत असतो. त्याचा अर्थ असा होईल की 'स्कॉट्' नावाची व्यक्ती ही 'सर वॉल्टर' नावाची व्यक्ती आहे, आणि '"स्कॉट" नावाची व्यक्ती' आणि '"सर वॉल्टर" नावाची व्यक्ती' ही वर्णने

* 'आहे' च्या दोन अर्थांचा हा गोंधळ भेदांतील अभेदाच्या हेगेलीय संकल्पनेला अत्यावश्यक आहे.

अनुक्रमणिका

आहेत. तेव्हा ते उक्तवचन होणार नाही. त्याचा अर्थ असा असेल की 'स्कॉट्' नावाची व्यक्ती आणि 'सर वॉल्टर' नावाची व्यक्ती एकच आहे. पण जर आपण ती दोन्ही नावे म्हणून वापरीत असलो तर गोष्ट अगदी वेगळी होईल. आपण हे लक्षात ठेवले पाहिजे की आपण जेव्हा एखादे नाव वापरतो तेव्हा जे प्रतिपादले जाते त्यात ते नाव उपस्थित नसते. जे आपण प्रतिपादण्याचा प्रयत्न करीत असतो ते व्यक्त करण्याचे नाव हे एक केवळ साधन असते, आणि मी जेव्हा म्हणतो की 'स्कॉट्ने वेव्हर्ली लिहिली' तेव्हा मी प्रतिपादीत असलेल्या गोष्टीत 'स्कॉट्' हे नाव उपस्थित नसते. मी प्रतिपादीत असलेली गोष्ट त्या व्यक्तीविषयी आहे, तिच्या नावाविषयी नव्हे. म्हणून मी जर म्हणालो की 'स्कॉट् सर वॉल्टर आहे' आणि ती दोन्ही नावे नावे म्हणूनच वापरली, तर 'स्कॉट्' किंवा 'सर वॉल्टर' दोन्ही मी प्रतिपादीत असलेल्या गोष्टीत उपस्थित होत नाहीत, ती नावे जिची आहेत ती व्यक्तीच फक्त उपस्थित असते, आणि म्हणून मी प्रतिपादलेली गोष्ट शुद्ध उक्तवचन असते.

नावे किंवा इतर कोणतेही संकेत वापरण्याचे दोन प्रकार आहेत हे लक्षात घेणे महत्त्वाचे आहे. एक म्हणजे जेव्हा आपण एखाद्या संकेताविषयी बोलतो तो, आणि दुसरा म्हणजे जेव्हा आपण एखादा संकेत संकेत म्हणून दुसऱ्या कशासंबंधाने बोलण्याचे साधन म्हणून वापरतो तो. सामान्यपणे आपण आपल्या भोजनाविषयी बोललो, तर 'भोजन' या शब्दाविषयी आपण बोलत नसतो, तर आपण काय खाणार आहोत त्याविषयी बोलत असतो, आणि ती अगदी भिन्न गोष्ट आहे. शब्दांचा सामान्य उपयोग त्यांच्याद्वारा वस्तूंपर्यंत पोचण्याकरिता असतो, आपण शब्द त्याप्रकारे वापरतो तेव्हा 'स्कॉट् सर वॉल्टर आहे' हे प्रतिपादन 'स्कॉट् स्कॉट् आहे' या प्रतिपादनाइतकेच उक्तवचन असते.

जेव्हा आपण 'स्कॉट् वेव्हर्लीचा कर्ता आहे' हे विधान घेतो आणि त्यात 'वेव्हर्लीचा कर्ता' या वर्णनाच्या जागी एखादे नाव घालतो, तेव्हा आपल्याला अवश्यमेव उक्तवचन किंवा असत्य मिळते— जर आपण 'स्कॉट्' किंवा त्याच मनुष्याचे दुसरे एखादे नाव घातले उक्तवचन, आणि दुसरे काही घातले तर असत्य— या मुद्याकडे मी आता परत येतो. परंतु मूळ विधान स्वतः उक्तवचनही नाही आणि असत्यही नाही, आणि त्यावरून हे दिसून येते की 'स्कॉट् हा वेव्हर्लीचा कर्ता आहे' हे विधान त्यात 'वेव्हर्लीचा कर्ता' या जागी एखादे नाव घालून प्राप्त होणाऱ्या विधानाहून भिन्न असते. ज्यात वेव्हर्लीचा कर्ता' हा पदबंध असतो अशा कोणत्याही विधानासंबंधी हा निष्कर्ष खरा आहे. तो पदबंध ज्यात असेल असे कोणतेही विधान आपण घेतले आणि त्यात त्या पदबंधाच्या जागी एखादे विशेषनाम घातले, मग ते नाम 'स्कॉट्' असो की आणखी इतर कोणते असो, तर आपल्याला भिन्न विधान प्राप्त होईल. सामान्यपणे बोलायचे तर आपण प्रतिन्यस्त केलेले नाव जर 'स्कॉट्' असेल, तर ते विधान आधी खरे असेल तर खरेच राहते, आणि खोटे असेल तर खोटेच राहते. परंतु ते भिन्न विधान असते. मात्र ते आधी सत्य असेल तर नेहमीच सत्य राहील आणि असत्य असेल तर नेहमीच असत्य राहील असे नाही, हे पुढील उदाहरणावरुन दिसून येईल : 'चौथ्या जॉर्जला स्कॉट् हा वेव्हर्लीचा कर्ता आहे काय हे जाणून घ्यायची इच्छा होती'. 'चौथ्या जॉर्जला स्कॉट्, स्कॉट् आहे काय हे जाणून घ्यायचे नव्हते. त्यामुळे एखाद्या वस्तूच्या वर्णनाच्या जागी तिचे नाव प्रतिन्यस्त केल्यास विधानाचे सत्यत्व किंवा असत्यत्व कित्येकदा बदलतेही अशी वस्तुस्थिती आहे. परंतु काही असले तरी जेव्हा आपण वर्णनाऐवजी नाव घालतो तेव्हा ते विधान भिन्न होते.

अनन्यता (identity) ही प्रथमदर्शनी बुचकळ्यात टाकणारी गोष्ट आहे. जेव्हा आपण 'स्कॉट् वेव्हर्लीचा कर्ता आहे' असे म्हणतो तेव्हा आपल्याला असे म्हणण्याचा अर्धवट मोह होतो की दोन व्यक्ती आहेत, त्यांच्यापैकी एक स्कॉट् आहे आणि दुसरी वेव्हर्लीचा कर्ता आहे, आणि त्या दोन्ही एकच आहेत. हे उघड उघड विपरीत (absurd) आहे, परंतु अनन्यतेचे निरूपण असे करण्याचा आपल्याला मोह होतो.

जेव्हा मी म्हणतो की 'स्कॉट् वेव्हर्लीचा कर्ता आहे' आणि 'आहे' हा अनन्यताव्यंजक शब्द असतो, तेव्हा ज्या कारणामुळे अनन्यता तेथे खरोखर आणि उक्तवचनाशिवाय प्रतिपादली जाते ते

कारण म्हणजे त्यांपैकी एक नाव असते आणि दुसरे वर्णन असते हेच होय. किंवा ती दोन्ही वर्णने असू शकतील. जर मी म्हणालो, '**वेव्हर्ली**चा कर्ता **मार्मियन**चा[७] कर्ता आहे' तर हे विधान दोन वर्णनांची अनन्यता प्रतिपादते.

यानंतर मला जो मुद्दा स्पष्ट करायचा आहे तो हा की जेव्हा एखादे वर्णन (यापुढे मी जेव्हा 'वर्णन' म्हणेन तेव्हा मला **निश्चित** वर्णन अभिप्रेत असेल) एखाद्या विधानात उपस्थित असते तेव्हा त्या सबंध वर्णनाचा तुल्ययोगी असा घटक त्या विधानात नसतो. त्या विधानाच्या यथायोग्य विश्लेषणात वर्णनाचे पृथक्करण होते आणि आणि ते (वर्णन) लुप्त होते. म्हणजे जेव्हा मी 'स्कॉट **वेव्हर्ली**चा कर्ता आहे' असे म्हणतो तेव्हा त्यात 'स्कॉट्', '**वेव्हर्ली**चा कर्ता' आणि 'आहे' हे तीन घटक आहेत असे समजणे म्हणजे चुकीचे विश्लेषण देणे होईल, आपल्याला त्या प्रकारचे विश्लेषण देण्याचे सुचेल हे अर्थातच खरे आहे. 'वेव्हर्लीचा कर्ता' ही संकुल (complex) गोष्ट आहे आणि तिचे विश्लेषण करावे लागेल हे आपण मान्य करू. परंतु तरीही त्या विधानाचे प्रथम विभाजन त्या तीन घटकांत करता येईल असे आपल्याला वाटेल. पण ते पूर्ण चुकीचे आहे. '**वेव्हर्ली**चा कर्ता' हा त्या विधानाचा घटकच मुळी नाही. त्यात वर्णनात्मक पदबंधाचा तुल्ययोगी असा घटक नाहीच. हे मी आता आपल्याला सिद्ध करून दाखविण्याचा प्रयत्न करतो.

पहिले आणि सर्वांत उघड कारण म्हणजे '(एकमेव) अमुक अमुक'चे अस्तित्व नाकारणारी विधाने असू शकतात. '(एकमेव) एकशृंगाश्वाला अस्तित्व नाही'. 'महत्तम सांत (finite) संख्येला अस्तित्व नाही'. या प्रकारची विधाने पूर्णपणे अर्थपूर्ण असतात, ती पूर्णपणे सभ्य (sober), सत्य आणि साधु अशी विधाने असतात, आणि जर एकशृंगाश्व विधानाचा घटक असता तर हे अशक्य होते, कारण जोपर्यंत एकशृंगाश्व नाहीत तोपर्यंत एकशृंगाश्व विधानाचा घटक असणे शक्य नाही. विधानाचे घटक हे त्यांच्या तुल्ययोगी वास्तवांचे जे घटक असतात तेच असतात, आणि ज्याअर्थी एकशृंगाश्व नाही हे वास्तव आहे, त्याअर्थी एकशृंगाश्व त्या वास्तवाचा घटक नाही हे पूर्णपणे स्पष्ट आहे, कारण जर असे एक जरी वास्तव असते की ज्याचा एकशृंगाश्व घटक आहे, तर एकशृंगाश्वाला अस्तित्व असते, आणि एकशृंगाश्वाला अस्तित्व नाही हे खरे राहिले नसते. हे या वर्णनांच्या प्रकरणी विशेषत्वाने लागू पडते. आता ज्याअर्थी अमुक-अमुकला अस्तित्व नसूनही ज्यात 'अमुक-अमुक' हे शब्द येतात ते विधान अर्थपूर्ण असू शकते, एवढेच नव्हे तर खरेही असू शकते, त्याअर्थी आता अमुक-अमुकला अस्तित्व नाही या विधानाचा अर्थ काय होतो ते आपण पाहिले पाहिजे.

क्रियापदांच्या कालदर्शक रूपांची (tenses) उपस्थिती ही आपण व्यावहारिक गोष्टीत व्यग्र असल्यामुळे निर्माण झालेली त्रासदायक अशी असंस्कृत गोष्ट (vulgarity) आहे. जर त्यांना कालिक रूपे नसती — असे चिनी भाषेत आहे अशी माझी समजूत आहे, पण मला चिनी भाषा येत नाही— तर पुष्कळच सुखकर झाले असते. आपल्याला 'सॉक्रेटीस भूतकाळात आहे', 'सॉक्रेटीस वर्तमानात आहे', 'सॉक्रेटीस भविष्यात आहे', किंवा नुसतेच 'सॉक्रेटीस आहे' असे कोणत्याही काळाच्या सूचनेशिवाय म्हणता यायला हवे होते. परंतु दुर्दैवाने भाषा ते करू देत नाही. परंतु तरीही मी या कालरहित रीतीने भाषा वापरणार आहे : जेव्हा मी म्हणेन की 'अमुक अमुक आहे' तेव्हा ते भूतात, वर्तमानात किंवा भविष्यात आहे असा माझा अभिप्राय असणार नाही, तर कोणत्याही काळाची सूचना न देता फक्त ते आहे एवढेच मला अभिप्रेत असेल.

'**वेव्हर्ली**चा कर्ता आहे' किंवा '**वेव्हर्ली**च्या कर्त्याला अस्तित्व आहे (The auther of *Waverley* exists) : याकरिता दोन गोष्टी अवश्य आहेत. प्रथम '**वेव्हर्ली**चा कर्ता' म्हणजे कोण ? तो म्हणजे जिने **वेव्हर्ली** लिहिली अशी व्यक्ती; म्हणजे त्यात एक वैधानिक प्रफल, '**क्ष वेव्हर्ली** लिहितो' हे अनुस्यूत आहे, आणि **वेव्हर्ली**चा कर्ता म्हणजे ज्याने **वेव्हर्ली** लिहिली असा पुरुष (person). आणि **वेव्हर्ली** लिहिणारा पुरुष

७. *Marmion*, स्कॉट्ची आणखी एक कादंबरी.



अनुक्रमणिका

अस्तित्वात असण्याकरिता त्या वैधानिक प्रफलासंबंधी पुढील दोन गोष्टी सत्य असाव्या लागतील :

१. ते **कमीत कमी** एका **क्ष** विषयी खरे असले पाहिजे.

२. ते **जास्तीत जास्त** एका **क्ष** विषयी खरे असले पाहिजे.

जर कोणीही कधीही **वेव्हर्ली** लिहिली नसेल, तर तिचा कर्ता असू शकणार नाही, आणि जर दोघांनी ती लिहिली असेल तर तिचा **एकमेव** कर्ता असू शकणार नाही. तर याप्रमाणे आपल्याला हे दोन धर्म हवेत, एक म्हणजे ते निदान एका **क्ष** विषयी खरे आहे, आणि दुसरे म्हणजे ते एकाहून अधिक **क्ष**विषयी खरे नको, हे दोन्ही धर्म अस्तित्वाकरिता अवश्य आहेत.

निदान एका **क्ष** विषयी खरे असण्याच्या धर्माचे निरूपण आपण गेल्या वेळी केले : ते एखादे वैधानिक प्रफल **शक्य** आहे अशा शब्दांत मी व्यक्त केले. आता आपण दुसऱ्या अटीकडे येतो, ते जास्तीत जास्त एका **क्ष** विषयी खरे आहे, आणि ते आपण पुढीलप्रमाणे व्यक्त करू शकतो : 'जर **क्ष** आणि **य** यांनी **वेव्हर्ली** लिहिली असेल, तर **क्ष** आणि **य** कोणीही असोत, **क्ष** आणि **य** एकच आहेत' हे जास्तीत जास्त एकाने ती लिहिली असे प्रतिपादते. कोणी **वेव्हर्ली** लिहिली असे ते म्हणत नाही, कारण जर ती कोणीही लिहिली नसेल तरी ते विधान सत्यच राहील. त्याचे प्रतिपादन एवढेच आहे की जास्तीत जास्त एका पुरुषाने ती लिहिली.

अस्तित्वाच्या या दोन अटींपैकी पहिली एकशृंगाश्वाच्या बाबतीत पूर्ण होत नाही, आणि दुसरी लंडनचा ( एकमेव ) रहिवासी याच्या बाबतीत पूर्ण होत नाही.

आपण दोन्ही अटी एकत्र करून त्या दोन्हींचा अर्थ एकवटणारे एक संक्षिप्त वचन तयार करू शकतो. त्या दोहोंचा एकवटलेला अर्थ आपण पुढीलप्रमाणे व्यक्त करू शकतो : ' ("**क्ष** ने **वेव्हर्ली** लिहिली" हे **क्ष क** आहे याच्याशी सममूल्यी आहे, मग **क्ष** काहीही असो ) हे **क** च्या बाबतीत शक्य आहे'. ते विधान जितके सरल करता येईल तितके हे आहे असे मला वाटते.

आपल्या लक्षात येईल की त्याचा अर्थ असा आहे की **क** अशी एक वस्तू आहे की जी कोणती आहे हे आपल्याला कदाचित् माहीत नसेल, आणि जी अशी आहे की जेव्हा **क्ष क** असते तेव्हा क्ष ने **वेव्हर्ली** लिहिली हे खरे असते, आणि जेव्हा **क्ष क** नसतो तेव्हा क्षने **वेव्हर्ली** लिहिली हे खरे नसते. हे म्हणणे म्हणजे जिने **वेव्हर्ली** लिहिली अशी **क** ही एकमेव व्यक्ती आहे असे म्हणणे होय; आणि **क** चे एक मूल्य असे आहे की ज्यामुळे हे खरे होते. म्हणून हे सबंध वचन, जे **क** विषयीचे वैधानिक प्रफल आहे, **क** विषयी ( गेल्या वेळी स्पष्ट केलेल्या अर्थी ) शक्य आहे.

जेव्हा मी म्हणतो की **वेव्हर्ली**चा कर्ता अस्तित्वात आहे तेव्हा माझा अभिप्राय हा असतो. जेव्हा मी म्हणतो की '**वेव्हर्ली**चा कर्ता अस्तित्वात आहे' तेव्हा माझा अर्थ असा असतो की **क** ही अशी एक वस्तू आहे की **क्ष** ने **वेव्हर्ली** लिहिली हे **क्ष क** असते तेव्हा खरे असते, आणि जेव्हा **क्ष क** नसते, तेव्हा खोटे असते. 'वेव्हर्लीचा कर्ता' हा शब्दबंध विधानातून नाहीसा झाला आहे, म्हणून जेव्हा मी म्हणतो की 'वेव्हर्लीचा कर्ता अस्तित्वात आहे' तेव्हा मी वेव्हर्लीच्या कर्त्याविषयी काही बोलत नसतो. तेथे असतो फक्त वैधानिक प्रफलांच्या साह्याने केलेला हा संकुल प्रपंच, आणि त्यात **वेव्हर्ली**चा कर्ता नाहीसा झालेला असतो म्हणून '**वेव्हर्ली**चा कर्ता झाला नाही' असे अर्थपूर्णतेने म्हणता येणे शक्य आहे. जर '**वेव्हर्ली**चा कर्ता' हा वर्णनात्मक पदबंध ज्याच्या शाब्दिक अभिव्यंजनात ( expression) येतो त्या विधानाचा तो घटक असता तर हे शक्य झाले नसते.

आपण 'ईश्वर आहे' या विधानाची चर्चा करू शकतो ही गोष्ट त्या विधानात 'ईश्वर' हा शब्द वर्णन म्हणून वापरीत आहोत, नाव म्हणून नव्हे याचा पुरावा आहे. जर 'ईश्वर' नाव असते, तर अस्तित्वाविषयी प्रश्न उपस्थितच झाला नसता.

एखादी वर्णित वस्तू आहे असे म्हणताना माझा अभिप्राय काय असतो याचे व्याख्यापन मी आता केले आहे. परंतु वर्णित वस्तूच्या ठिकाणी अमुक धर्म आहे असे म्हणण्याचा अर्थ मला अजून स्पष्ट करायचा आहे. समजा, आपल्याला म्हणायचे आहे, '**वेव्हर्ली**चा

अनुक्रमणिका

कर्ता मानव आहे ' तर हे पुढीलप्रमाणे प्रतिनिहित (represented) होईल : '("क्ष ने वेव्हर्ली लिहिली" हे "क्ष क आहे" याच्याशी, क्ष काहीही असले तरी सममूल्यी आहे, आणि क मानव आहे) हे क च्या बाबतीत शक्य आहे.'

आपल्या लक्षात येईल की 'वेव्हर्लीचा कर्ता (अस्तित्वात) आहे' त्याचा आपण दिलेला अर्थ वरील विधानाचा भाग आहे. ज्यात 'वेव्हर्लीचा कर्ता' ह्याला जिला मी 'प्राथमिक उपस्थिती' (primary occurrence) म्हणतो ती असते अशा सर्व विधानांचा तो भाग असतो. जेव्हा मी 'प्राथमिक उपस्थिती' विषयी बोलतो तेव्हा मला म्हणायचे असते की वेव्हर्लीच्या कर्त्याविषयीचे विधान त्याहून मोठ्या विधानाचा, भाग नाही. उदा. 'माझी समजूत अशी आहे की वेव्हर्लीचा कर्ता मानव आहे', किंवा 'माझी समजूत अशी आहे की वेव्हर्लीचा कर्ता आहे'. जेव्हा ती उपस्थिती प्राथमिक असते, म्हणजे जेव्हा त्याच्याविषयीचे विधान त्याहून मोठ्या विधानाचा केवळ भाग नसते, तेव्हा 'वेव्हर्लीचा कर्ता (अस्तित्वात) आहे' याचा अर्थ म्हणून आपण जो पदबंध दिला तो त्या विधानाचा भाग असतो. जर मी म्हणालो की वेव्हर्लीचा कर्ता मानव होता, किंवा कवी होता, किंवा स्कॉटिश होता, किंवा आणखी काही होता आणि त्यात 'वेव्हर्लीचा कर्ता' ह्याची प्राथमिक उपस्थिती असली, तर त्याच्या अस्तित्वाचे हे प्रतिपादन त्या विधानाचा नेहमी भाग असते. या अर्थाने वेव्हर्लीच्या कर्त्यासंबंधाने केलेली सर्व विधाने वेव्हर्लीचा कर्ता आहे असे व्यंजित करतात. म्हणून ज्यांत एखाद्या वर्णनाची प्राथमिक उपस्थिती असते, अशी सर्व प्रतिपादने वर्णित वस्तूला अस्तित्व आहे असे व्यंजित करतात (imply). जर मी म्हणालो की 'फ्रान्सचा वर्तमान राजा केशहीन आहे' तर ते यंजित करते की फ्रान्सचा वर्तमान राजा आहे. जर मी म्हणालो की 'फ्रान्सच्या वर्तमान राजाच्या डोक्याला भरपूर केस आहेत' तर तेही फ्रान्सचा वर्तमान राजा आहे हे व्यंजित करते. म्हणून ज्यात वर्णन आहे अशा विधानाचा नकार कसा करायचा हे जर आपल्याला कळत नसेल, तर आपण अशा निष्कर्षाप्रत पोचू की फ्रान्सचा वर्तमान राजा केशहीन आहे किंवा तो केशहीन नाही या दोन्ही गोष्टी खऱ्या नाहीत, कारण जर आपण केशहीन वस्तूंची परिगणना केली तर त्यांत तो आपल्याला सापडणार नाही, आणि केशहीन नसलेल्या वस्तूंची परिगणना केली तर त्यांतही तो सापडणार नाही. पारंपरिक पद्धतीने ही समस्या सोडविण्याचा मला सापडलेला एकमेव मार्ग म्हणजे तो केसांचा टोप घालतो असे म्हणणे. तो केसांचा टोप घालतो हा उपन्यास (hypothesis) टाळायचा एकमेव उपाय म्हणजे 'फ्रान्सचा वर्तमान राजा केशहीन आहे' याचा नकार 'फ्रान्सचा राजा केशहीन नाही' असा होतो हे, जर त्या वाक्याचा अर्थ आपण 'फ्रान्सचा वर्तमान राजा अशी व्यक्ती आहे आणि ती केशहीन नाही' असा करीत, असलो, तर नाकारणे हा आहे. याचे कारण असे आहे की जेव्हा आपण 'फ्रान्सचा वर्तमान राजा केशहीन आहे' असे प्रतिपादतो, तेव्हा आपण म्हणत असतो की 'असा एक क आहे की क सध्या फ्रान्सचा राजा आहे आणि क केशहीन आहे', आणि याचा नकार 'असा एक क आहे की क सध्या फ्रान्सचा राजा आहे आणि क केशहीन नाही' असा होत नाही. तो त्याहून अधिक गुंतागुंतीचा आहे. तो असा आहे 'एक तर असा एकही क नाही की क सध्या फ्रान्सचा राजा आहे किंवा जर असा क असेल तर तो केशहीन नाही' तेव्हा आपल्या लक्षात येईल की जर 'फ्रान्सचा राजा केशहीन आहे' हे आपल्याला नाकारायचे असेल, ते आपण तो केशहीन आहे याचा नकार करण्याऐवजी तो अस्तित्वात आहे याचा नकार करूनही करू शकतो. फ्रान्सचा वर्तमान राजा केशहीन आहे यासारख्या, ज्यांत दोन भाग आहेत अशा, विधानांचा नकार आपण त्या दोहोंपैकी कोणत्याही एकाचा नकार करून करू शकतो. आपण त्याचा एक भाग नाकारू शकतो, आणि तसे केले तर आपले प्रतिपादन फ्रान्सचा वर्तमान राजा आहे आणि तो केशहीन नाही असे होईल, किंवा आपण त्याचा दुसरा भाग नाकारू शकतो आणि तसे केले तर आपले प्रतिपादन फ्रान्सचा वर्तमान राजा नाही असे होईल; आणि दोन्ही नकारातून 'फ्रान्सचा वर्तमान राजा केशहीन आहे' हे विधान खोटे आहे हे निष्पन्न होईल. जेव्हा आपण म्हणतो की 'स्कॉट् मानव आहे' तेव्हा









अनुक्रमणिका

त्यात द्विविध नकाराची शक्यता नसते.' स्कॉट् मानव आहे ' हे नाकारण्याचा एकमेव मार्ग म्हणजे ' स्कॉट् मानव नाही ' असे म्हणणे. पण जेथे वर्णनात्मक पदबंध उपस्थित असतो तेथे नकाराची शक्यता द्विविध असते.

ज्या विधानात ' एकमेव अमुक अमुक ' हे वचन उपस्थित असते त्यांच्या विश्लेषणात ते उपस्थित नसते, आणि जर ' स्कॉट् मानव आहे ' असे मी म्हणालो आणि त्यात ' स्कॉट् ' नावाप्रमाणे वापरले, तर जसे स्कॉट् त्या विधानाचे उद्देश्य होईल तसे जेव्हा ' **वेव्हर्लीं**चा कर्ता मानव आहे ' असे मी म्हणतो तेव्हा ' वेव्हर्लींचा कर्ता ' हे त्या विधानाचे उद्देश्य नसते. हा मुद्दा किती महत्त्वाचा आहे, आणि जेव्हा मी म्हणतो की ' वेव्हर्लीचा कर्ता मानव आहे ' तेव्हा ते विधान ' स्कॉट् मानव आहे ' याच्या आकाराचे नाही हे न ओळखल्यामुळे अतिभौतिकीत किती चुका उद्भवतात, ह्यावर पुरेसा भर देणे मला अशक्य आहे. त्यात ' वेव्हर्लींचा कर्ता ' हा घटक नसतो. याचे महत्त्व अनेक कारणास्तव फार मोठे आहे, आणि त्यांपैकी एक कारण म्हणजे हा अस्तित्वाचा प्रश्न. अस्तित्व हा एक धर्म असून तो आपण वस्तूंवर आरोपित करू शकतो, आणि अस्तित्वात असणाऱ्या वस्तूंच्या ठिकाणी अस्तित्वाचा धर्म असतो, आणि नसणाऱ्या वस्तूंच्या ठिकाणी तो नसतो ह्या कल्पनेवर तत्त्वज्ञानाचा फार मोठा भाग आधारलेला आहे हे मी गेल्या वेळी दाखविलेच आहे. परंतु ते अर्थशून्य आहे, मग तुम्ही वस्तुप्रकार घ्या किंवा वर्णित वैयक्तिक वस्तू घ्या. मी जेव्हा उदा. ' होमर होऊन गेला ' असे म्हणतो तेव्हा ' होमर ' या शब्दाने मला एखादे वर्णन, उदा. ' होमरीय कवितांचा कर्ता ', अभिप्रेत असते, आणि मी असे प्रतिपादीत असतो की त्या सर्व कविता एका मनुष्याने लिहिल्या, ( जे विधान शंकास्पद आहे ); परंतु जर आपल्याला त्या कविता ज्याने लिहिल्या तो मनुष्य भेटला ( असा मनुष्य होऊन गेला असे मानल्यास), तर त्याच्याविषयी तो होऊन गेला असे विधान करणे अर्थशून्य होईल, असत्य नव्हे अर्थशून्य होईल. कारण ज्या वर्णित असतात अशाच व्यक्तीविषयी त्या आहेत असे आपण सार्थपणे म्हणू शकतो. गेल्या वेळी ' माणसे आहेत, सॉक्रेटीस माणूस आहे, म्हणून सॉक्रेटीस आहे ' असे म्हणण्यातील तर्कदोष मी दाखविला होता. जेव्हा मी म्हणतो, ' होमर आहे, हा होमर आहे, म्हणून हा आहे', तेव्हा त्यातही त्याच प्रकारचा तर्कदोष घडतो. ' हा होमरीय कवितांचा कर्ता आहे, आणि होमरीय कवितांचा कर्ता आहे, म्हणून हा आहे ' असा युक्तिवाद करणे पूर्णपणे चुकीचे आहे. जेथे एखादे वैधानिक प्रफल असते तेथेच अस्तित्वाचे प्रतिपादन सार्थपणे होऊ शकते. ' एकमेव अमुक अमुक आहे ' असे आपण प्रतिपादू शकतो, आणि त्याचा अर्थ असा होईल की एकच **क** असा आहे की ज्याच्या ठिकाणी ते विवक्षित धर्म आहेत, पण जेव्हा आपल्याला ते धर्म जवळ असणारा **क** सापडतो तेव्हा त्या **क** विषयी तो आहे असे आपण म्हणू शकत नाही, कारण ते अर्थशून्य आहे : ते असत्य नसते, तर त्याला काही अर्थच नसतो.

तेव्हा जगात असणाऱ्या व्यक्तींना अस्तित्व नसते, किंवा आपण असे म्हणू या की त्या आहेत असे म्हणणे अर्थशून्य आहे, आणि त्या नाहीत असे म्हणणेही अर्थशून्य आहे. वस्तूंना नावे दिल्यानंतर म्हणता येण्यासारखी ती गोष्ट नाही, तर त्यांचे फक्त वर्णन केल्यानंतरच जेव्हा आपण म्हणतो की ' होमर होऊन गेला ' तेव्हा आपला अर्थ असा असतो की ' होमर ' हे वर्णन असून ते कोणाला तरी लागू पडते. एखादे वर्णन जेव्हा पूर्णपणे प्रतिपादले जाते तेव्हा ते नेहमी ' एकमेव अमुक अमुक ' या आकाराचे असते.

या वर्णनासारख्या असलेल्या वस्तूंना, म्हणजे ज्या शाब्दिक रूपांत विधानात उपस्थित असतात, परंतु त्या विधानाचे जेव्हा उचित विश्लेषण केले जाते तेव्हा त्याचा वस्तुत: घटक असत नाहीत. अशा वस्तूंना मी अपूर्ण संकेत (incomplete symbols) असे नाव देतो. तर्कशास्त्रात कितीतरी अपूर्ण संकेत असतात, आणि ते फार मोठ्या गोंधळाची आणि मिथ्या तत्त्वज्ञानाची उगमस्थाने असतात, कारण व्याकरणाने आपली दिशाभूल होते. आपल्याला वाटते की ' स्कॉट् मर्त्य आहे ' आणि ' **वेव्हर्लींचा** कर्ता मर्त्य आहे ' ही एकच आकाराची दोन विधाने आहेत. आपल्याला वाटते की ती केवल (simple) विधाने असून दोन्ही एका उद्देश्या-


अनुक्रमणिका

विषयी एका विधेयाचे प्रतिपादन करणारी विधाने आहेत. पण हा संपूर्ण भ्रम आहे : त्यांपैकी एक तसे आहे (किंवा असू शकेल), आणि दुसरे तसे नाही. 'वेव्हर्लीचा कर्ता' यासारख्या वस्तू, ज्यांना मी 'अपूर्ण संकेत' असे नाव देतो, या अशा आहेत की त्यांना एकाकी अवस्थेत (in isolation) कसलाही अर्थ नाही, परंतु संदर्भात त्यांना अर्थ प्राप्त होतो. 'स्कॉट्' हा शब्द एकाकी घेतला तरी त्याला अर्थ आहे. तो एका मनुष्याचा वाचक आहे. परंतु '**वेव्हर्ली**चा कर्ता' हे नाव नव्हे. आणि स्वयमेव त्याला काहीही अर्थ नाही, कारण त्याचा जेव्हा विधानांत उचित उपयोग केला जातो तेव्हा त्या विधानांत त्याचा तुल्ययोगी घटक नसतो.

वर्णनांखेरीज कितीतरी अपूर्ण संकेत आहेत. उदा. वर्ग (classes) आहेत, ज्यांच्याविषयी मी पुढच्या वेळी बोलणार आहे, आणि विस्तारार्थाने अभिप्रेत (taken in extension) संबंध आहेत, इत्यादि. संकेतांचे असे समाहार (aggregations) म्हणजे मी ज्यांना 'तार्किकीय कल्पिते' (logical fictions) म्हणतो तसेच वस्तुतः असतात, आणि त्यांत दैनंदिन जीवनांतील बहुतेक सर्व वस्तूंचा समावेश होतो. टेबले, खुर्च्या, पिकॅडिली, सॉक्रेटीस, इत्यादि. त्यांपैकी बहुतेक एकता वर्ग (classes) आहेत, किंवा श्रेणी (series) आहेत किंवा वर्गांच्या श्रेणी आहेत. काही झाले तरी त्या सर्व अपूर्ण संकेत आहेत, म्हणजे ते संकेतांचे असे समाहार आहेत की त्यांना प्रयुक्तावस्थेत (in use) अर्थ आहे, पण स्वतंत्रपणे त्यांना अर्थ नाही.

जर आपल्याला जगाचे विश्लेषण किंवा वास्तवाचे विश्लेषण समजाऊन घ्यायचे असेल, किंवा जगात खरोखर काय आहे याची कसलीही कल्पना हवी असेल, तर आपल्या भाषेतील किती भाग अपूर्ण संकेतांच्या स्वरूपाचा आहे हे ओळखणे महत्त्वाचे आहे. हे आपल्याला '**वेव्हर्ली**चा कर्ता' याच्या बाबतीत सहज दिसू शकते, कारण '**वेव्हर्ली**चा कर्ता' हे सरळसरळ स्कॉट्चे किंवा आणखी कशाचेही वाचक नाही (does not stand simply for Scott or anything else). जर ते स्कॉट्चे वाचक असते तर 'स्कॉट् **वेव्हर्ली**चा कर्ता आहे' हे विधान म्हणजे 'स्कॉट् स्कॉट् आहे' हे विधान झाले असते; पण ते तसे नाही, कारण चौथ्या जॉर्जला त्यांपैकी एकाचे सत्य जाणून घ्यायचे होते, पण दुसऱ्याचे नव्हते. जर '**वेव्हर्ली**चा कर्ता' हे स्कॉट्शिवाय अन्य कशाचेही वाचक असते तर 'स्कॉट् **वेव्हर्ली**चा कर्ता आहे' हे खोटे झाले असते, पण ते तसे नाही. म्हणून आपल्याला निष्कर्ष काढावा लागतो की '**वेव्हर्ली**चा कर्ता' हे एकाकीपणे खरोखर कशाचेच वाचक नाही (does not stand for anything at all); आणि हाच अपूर्ण संकेतांचा धर्म आहे.

–(अपूर्ण)

नी. र. वऱ्हाडपांडे

# भारताचे राष्ट्रीयत्व

एप्रिल ८० च्या नवभारतात श्री. श्रीनिवास दीक्षित यांचा हिंदू राष्ट्रवाद हा लेख प्रसिद्ध झाला आहे. आजच्या परिस्थितीत ज्या काही तथ्यांकडे भारतीय विचारवंतांचे लक्ष वेधणे आवश्यक आहे त्यांवर श्री. दीक्षित यांनी प्रकाश टाकला आहे. याबद्दल ते अभिनंदनास पात्र आहेत. पण त्यांच्या काही विधानांशी मतभेद व्यक्तविणे व काहींत भर घालणे आवश्यक आहे.

सैंधव संस्कृतीचा हिंदू संस्कृतीशी जो संबंध आहे तो स्मृतिरूप नाही असे विधान दीक्षितांनी केले आहे. पण सैंधव संस्कृती अशी केवळ सिंधूच्या खोऱ्याशी संबंध असलेली व हिंदू संस्कृतीहून पृथक् अशी एखादी संस्कृती होती या म्हणण्याला काहीच आधार नाही. सिंधूच्या खोऱ्यात सापडलेल्या अवशेषांसारखे अवशेष आता फार मोठ्या विस्तृत प्रदेशावर सापडले आहेत. ही संस्कृती केवळ सिंधूच्या खोऱ्यातच नव्हे तर सर्व उत्तर भारतात प्रचलित होती असे म्हणण्यास आधार मिळाला आहे. तेथील लिपीतली काही अक्षरे अशोकाने वापरलेल्या ब्राह्मी लिपीत आहेत. या लेखांची भाषा संस्कृत आहे असे सुधांशुकुमार रे यांचे म्हणणे आहे. ती द्राविड आहे असे दुसरे काही म्हणतात. पण द्राविड संस्कृती हा हिंदू संस्कृतीचाच भाग आहे. सिंधू संस्कृतीच्या उत्खननात मूर्ती सापडलेल्या आहेत. सापडलेली एक मूर्ती शिवाची आहे असे काही लोक म्हणतात. तेव्हा सिंधू संस्कृतीशी हिंदू संस्कृतीचा संबंध स्मृतिरूप नाही हे म्हणणे टिकण्यासारखे नाही.

## भारतीय राष्ट्रीयत्वाचा प्रधान स्रोत

"राष्ट्रीय एकीकरण म्हणजे फुटीर प्रवृत्तींना भारतीय राष्ट्रीयत्वाच्या प्रधान स्रोतात सामावून घेणे" असे विधान केल्याबरोबर काही लोक म्हणतात, "भारतीय राष्ट्रीयत्वाचा प्रधान स्रोत असा नाहीच. म्हणूनच भारत हे एक राष्ट्र आहे असे म्हणता येत नाही. पण आम्हाला सध्याच्या बहुविध भारतातून असे राष्ट्र निर्माण करावयाचे आहे."

पण भारत हे जर एक राष्ट्र नाहीच तर तसे एक राष्ट्र निर्मिण्याचा अट्टाहास तरी कशाला? भारतात जितकी राष्ट्रे असतील तितक्यांनी आपले वेगळे संसार थाटायला काय हरकत आहे?

यावर असे उत्तर देण्यात येते, की भारत हे सांस्कृतिक व ऐतिहासिकदृष्ट्या एक राष्ट्र नसले तरी भौगोलिक दृष्ट्या एक राष्ट्र आहे.

पण हे म्हणणे टिकण्यासारखे नाही. भारत, पाकिस्तान व बांगला देश यांच्यांत कोणतीच नैसर्गिक भौगोलिक सीमा नाही. तसेच भारताच्या अंतर्गत नर्मदा नदी ही नैसर्गिक भौगोलिक सीमा मानून उत्तर व दक्षिण भारत ही वेगळी राष्ट्रे आहेत असा दावा मांडता येईल. भारतात अनेक राष्ट्रे असली, तरी भौगोलिक दृष्ट्या ती एकमेकांत इतकी सरमिसळ झालेली आहेत, की भारताचे अनेक राष्ट्रांत विभाजन शक्य नाही असे म्हणण्यातही अर्थ नाही. जगभर पांगलेले ज्यू एकत्र आणून इस्राइल हे राष्ट्र बनविण्यात आलेले आहे. तसेच लोकसंख्येच्या प्रमाणात भारताचे लहानमोठे तुकडे करून भारतात जितकी राष्ट्रे असतील तितक्यांत ती वाटून द्यावी.

यावर असे म्हणण्यात येईल, की भारतात निरनिराळी राष्ट्रे कोणती आहेत ते शोधत बसून मग भारताचे प्रदेश त्यांच्यांत वाटून देणे व्यवहार्य नाही. कारण यावर पदोपदी मतभेद व भांडणे उद्‌भवतील. म्हणून भारतीय राष्ट्रीयत्वाचा प्रधान स्रोत असा कोणताच नसला, तरी सध्या आपल्या संविधानाने ज्याला इंडिया ऊर्फ भारत म्हटलेले आहे व ज्यावर



अनुक्रमणिका








इंग्रजांच्या सामर्थ्याने प्रस्थापित झालेले एकराज्य कायम आहे त्याचे राष्ट्रीय एकीकरण करणे ही एक व्यावहारिक गरज आहे.

## नवे समन्वित राष्ट्रीयत्व

ही एक गरज भागविण्यासाठी आपल्याला भारताचा ब्रिटिशपूर्व इतिहास विसरावा लागेल व ब्रिटिश कालातील राष्ट्रीय चळवळीवर भर द्यावा लागेल. कारण या चळवळीला मुसलमान, ख्रिस्ती वगैरे सर्वांचे हात लागलेले आहेत. या मताचा दीक्षितांनी उल्लेख केलेला आहे.

या मताच्या सत्यतेची व या मार्गाच्या इष्टतेची गोष्ट तूर्त बाजूस ठेवू. पण हा मार्ग व्यवहार्य तरी आहे का ? ज्याला ब्रिटिश सत्तेविरुद्ध झालेल्या चळवळीबद्दल आत्मीयता नाही असा एक मोठा वर्ग विद्यमान आहे. या पैकी एका वर्गाला तुर्क/अफगाण/मुघल आक्रमकांचा इतिहास हा स्वत:च्या गौरवाचा इतिहास वाटतो. हा वर्ग हा इतिहास विसरण्यास तयार होईल काय ?

शिवाय इतिहास विसरायचा म्हणजे काय करायचे ? पुढील पिढीला जाणून बुजून खोटया गोष्टी शिकवायच्या ? इतिहासाची पुस्तके व साधने नष्ट करायची ? जॉर्ज ऑरवेलने 'नाइन्टिन एटीफोर' या कादंबरीत वर्णिलेल्या समाजाप्रमाणे सर्व लेखनावर व भाषणावर काटेकोर नियंत्रण ठेवायचे ?

"होय. उघडपणे नव्हे तरी युक्तिप्रयुक्तीने असेच करायचे" असे म्हणणारा वर्ग उदयास आलेला आहे. हा वर्ग म्हणजे कॉन्व्हेंट व तत्सदृश शाळांतून देण्यात येणाऱ्या शिक्षणाचा समर्थक वर्ग होय. अशा शाळांतून शिकलेल्या एकदोन पिढ्या निर्माण झालेल्या आहेत. या पिढ्यांचा दीक्षितांनी वर्णिलेल्या भारतीय राष्ट्रीयत्वाशी संबंध पार तुटलेला आहे. भारतीय अस्मितेचा प्रधान स्रोत ज्या भारतीय भाषांतून व वाङ्मयातून व्यक्त झालेला आहे त्याच्याशी तरुण पिढीची पूर्णपणे फारकत करायची असेल, तर भारतीय भाषांचे उच्चाटन झाले पाहिजे हे या पिढ्या निर्माण करणाऱ्या शिक्षणपद्धतीने ओळखले आहे.

पण कोणतीही जिवंत भाषा नामशेष करणे शक्य नसते. कारण कोट्यवधी लोकांच्या तोंडी ती घोळत असते. त्यांच्या तोंडूनदेखील ती भाषा काढून घ्यावयाची असेल, तर देशातील सर्व नागरिकांना लहानपणापासून इंग्रजीतून शिक्षण द्यायला पाहिजे, इतकेच नव्हे तर पाळण्यापासून त्यांच्याशी इंग्रजीच बोलले पाहिजे. ही गोष्ट शक्यतेच्या कोटीतली नाही. पण भारतीय भाषांचे साहित्य, शिक्षण व राज्यकारभार या क्षेत्रांतून उच्चाटन करणे शक्य आहे. असा प्रयत्न फार मोठ्या प्रमाणावर सुरू आहे. राज्यकारभाराचे शिशुवर्गापासूनच्या शिक्षणाचे माध्यम म्हणून इंग्रजीच कायम करावे, यासंबंधी संविधानाने व निरनिराळ्या काळी शासनाने घेतलेले निर्णय अमलात आणू नयेत वा मुळातच बदलावे असे मत जोर धरत आहे.

या प्रयत्नाचा दुसरा भाग म्हणजे देशी भाषा समृद्ध करण्यासाठी देशी लिप्या टाकून रोमन लिपीचा अवलंब करावा व सर्रास इंग्रजी शब्द व वाक्प्रयोग वापरावे हा प्रचार व आचार. शाळांतून देशी लिप्यांवर बहिष्कार पडल्याने देशी भाषांत आजपर्यंत निर्माण झालेले वाङ्मय नव्या पिढीच्या वाचनात येणार नाही. ते वाचण्यासाठी देशी लिप्या शिकण्याचे कष्ट संशोधकांशिवाय कोणी करणार नाही. देशी भाषांच्या रोमन लिपीतील वाङ्मयात दहा शब्दांच्या वाक्यात आठ शब्द इंग्रजी येतील इतक्या त्या "समृद्ध" झाल्या म्हणजे मग असल्या भाषा वापरण्यापेक्षा इंग्रजीच का वापरू नये अशी मागणी करणे व ती मान्य करवून घेणे शक्य होईल. हे मान्य झाल्यावर कथा कादंबऱ्यांसाठीदेखील कोणी देशी भाषा वापरणार नाही. आज या दिशेने पावले पडत आहेत व ती अशीच चालू राहिली, तर भारतीय भाषा कागदावर कोठेही दिसणार नाहीत. भारतीयांचे बौद्धिक पोषण केवळ इंग्रजीवर होईल व भारतीय राष्ट्रीयत्वाचा प्रधान स्रोत ही चीज कायमची नाहीशी होईल.

आज वरिष्ठ मध्यम वर्गाच्या नव्या पिढीच्या लेखी ते नाहीसे झालेच आहे. या पिढीला इंग्रजीशिवाय कोणतीही भाषा येत नाही. हिंदू संस्कृतीचे त्यांना काहीच ज्ञान नसते. तुम्ही हिंदू आहात असे कोणी त्यांना म्हटले, तर आपल्याला हा शिव्या देत आहे असे त्यांना वाटते. ते बोलताना आपल्या छातीवर क्रूसाची खूण करतात. असेच शिक्षण मिळालेल्या उच्चाधिकाऱ्यांच्या हाती देशाचे शासन

अनुक्रमणिका

आहे. अजून भारतात लोकशाही कायम असल्यामुळे साऱ्या शाळांचे कॉन्व्हेंट झालेले नाही. पण लवकरच तसे होण्याचा संभव आहे. असे झाले, की वरील मतानुसार जुनी पाळेमुळे खणून काढून भारताचे नवीन राष्ट्रीयत्व उदयास येईल.

## कुंभाराच्या मनोराज्यातील गाढवे

येत्या एकदोन दशकांत शिक्षित मध्यम वर्गाच्या जीवनातून भारतीय राष्ट्रीयत्वाच्या प्रधान स्रोताचे याप्रमाणे उच्चाटन होणे संभवनीय आहे हे कबूल केले पाहिजे. पण त्यातून नव्या भारतीय राष्ट्रीयत्वाचा उदय कसा काय होणार? भारताच्या सत्तर कोटी जनतेपैकी चारपाच कोटी लोकांपेक्षा जास्त लोकांचा वरील नव्या "राष्ट्रीयत्वात" समावेश होणे शक्य नाही. इंग्रजांशी ज्यांचा काही खास रक्तसंबंध होता असा वरीलसारख्या "राष्ट्रीयत्वाने" युक्त असा ॲंग्लोइंडियन समाज भारतात अस्तित्वात आहेच. वर वर्णिलेली शिक्षणपद्धती सार्वत्रिक झाली, तर ॲंग्लोइंडियन समाजाच्या जोडीला रक्ताने ॲंग्लो-इंडियन नसलेला असा एक नवा ॲंग्लोइंडियन समाज निर्माण होईल. भारतीय राष्ट्रीयत्वाच्या स्रोताशी नाते नसलेला आणखी एक वर्ग निर्माण होईल. भारताच्या सांस्कृतिक राष्ट्रीयत्वाचा आणखी एक लचका तोडला जाईल.

शिवाय हे नवे "राष्ट्रीयत्व" स्वराज्याच्या चळवळीने एकीभूत झालेल्या समाजाच्या प्रेरणेशी निगडित आहे हे सुभाषित ऐकून म. गांधी वगैरे राष्ट्रपुरुष परलोकात असतील, तर आपल्या कपाळावर हात मारून घेतील यात संशय नाही.

## भौगोलिक व सांस्कृतिक राष्ट्रवाद

स्वराज्याच्या चळवळीत सामील झालेले "अहिंदू" केवळ भौगोलिक राष्ट्रवादाने प्रेरित झाले होते काय? पख्तूनांचा वेदात उल्लेख आहे असे सांगून अब्दुल गफारखान पठाणांची पूर्वपीठिका थेट वेदापर्यंत भिडविण्यात अभिमान बाळगतात. आपला जन्म ज्येष्ठात झाला असे देशी महिन्याचा उल्लेख करून सांगतात कारण त्यांच्या जन्मदिनाबद्दल त्यांच्या कुटुंबीयांना एवढीच स्मृती होती.

एका पाकिस्तानी भाषाशास्त्रज्ञाने पाणिनीला पाकिस्तानचा आद्य व्याकरणकार म्हटले हा दीक्षितांना गमतीचा प्रकार वाटतो. वस्तुतः इस्लामी राष्ट्रवाद पाकिस्तानातदेखील अमान्य होत आहे याचे ते प्रमाण आहे. जे पाकिस्तानी, पाणिनीला आपला व्याकरणकार मानतात ते सिंधुसंस्कृतीला आपली संस्कृती मानतात हे '5000 इअर्स ऑफ पाकिस्तान' या पुस्तकावरून स्पष्ट आहे. सिंधुसंस्कृतीचा समावेश जर पाकिस्तानी राष्ट्राच्या इतिहासात होत असेल, तर "प्रसृत्वरीणामति सिंधुरोजसा" असे सिंधूला उद्देशून म्हणणाऱ्या ऋग्वेदाचा व सिंधुराज जयद्रथाचा वृत्तांत सांगणाऱ्या महाभारताचा समावेश देखील पाकिस्तानी राष्ट्राच्या इतिहासात व्हायला पाहिजे. याच न्यायाने उत्तरप्रदेशाच्या मुसलमानांनी देखील राम व कृष्ण यांना आपले राष्ट्रीय पूर्वज मानायला हरकत असू नये.

भारतीय राष्ट्रीयत्वाचा प्रधान स्रोत असा नाहीच, असे म्हणणारे लोक भारताच्या विविधतेकडे नेहमी बोट दाखवीत असतात. पण आज अस्तित्वात असलेल्या कोणत्या राष्ट्रात विविधता नाही? ब्रिटनमध्ये गॅलिक, वेल्श, इंग्रजी अशा तीन भाषा आहेत व कॅथलिक व प्रोटेस्टंट असे दोन धर्म आहेत. हे धर्म जरी एकाच धर्माचे पंथ असले, तरी त्यांच्यातील शत्रुत्वाचा इतिहास हिंदुमुसलमानांच्या शत्रुत्वाच्या इतिहासापेक्षा कमी दुःखद नाही. इंग्लंड, स्कॉटलंड वगैरेंच्या शत्रुत्वाचा इतिहास ताजा आहे व भारतातील राजकीय व शैक्षणिक सत्ता जशी शेकडो वर्षे भारतीय राष्ट्रीयत्वाच्या जिवावर उठलेल्या शासनांच्या ताब्यात होती तशी पाळी जर ब्रिटनवर आली, तर ब्रिटनांची भावनात्मक शकले पाडणे मुळीच जड जाणार नाही. ब्रिटनमध्ये विभक्ततावादी चळवळी जोर करीत आहेत अशा मधून मधून बातम्या येतात, यावरून या म्हणण्याची सत्यता पटेल.

## सांस्कृतिक अनेकत्व कृत्रिम आहे

भारतीय राष्ट्रीयत्वाच्या प्रधान स्रोतावर भर दिला तर "अहिंदू मंडळी सदैव दुर्मुखलेली राहतील" व सबंध भारतात एकराष्ट्रीयत्व स्थापन करणे अशक्य होईल या आक्षेपाचा वरील पार्श्वभूमीवर विचार व्हायला हवा. दीक्षितांचे यावरील उत्तर अपुरे आहे. वस्तुतः भारतीय मुसलमान भारतीय राष्ट्रीयत्वाच्या प्रधान स्रोताहून वेगळे आहेत हे सत्य नाही. ही एक बतावणी आहे.

मुसलमान हे सांस्कृतिक दृष्टयादेखील हिंदू नाहीत हे मिथ्य कायम ठेवण्यासाठी अरबी व फारसी संस्कृतींचा भारतीय मुसलमानांवर बळेच आरोप करण्यात येत असतो. इस्लाम मुळात अरबी असला व सांस्कृतिक दृष्टया भारतात इराणमार्गे आला असला, तरी भारतीय मुसलमान तेवढयामुळे अरबी व फारसी ठरत नाहीत. ख्रिस्ती धर्म भारतीयांना मुख्यतः इंग्रजांपासून मिळाला असला, तरी भारतीय ख्रिस्ती संस्कृतीने इंग्रज ठरत नाहीत. पण हे उघड सत्य विचारात न घेता भारतीय मुसलमानांच्या धर्माशी अभारतीय संस्कृतिविशेषांचा संबंध जोडण्यात येतो. व्यक्तिगत कायदा ही यातलीच एक बाब आहे. कच्छी, मेमन वगैरे मुसलमानांच्या काही जातींना अजूनही हिंदू कायदा लागू आहे. हे लक्षात घेऊनच आपल्या संविधानाने सर्व नागरिकांना समान कायदा लागू करण्याचा प्रयत्न शासनानें करावा असा आदेश दिलेला आहे. पण आज हा आदेश उच्चारणे हे मुस्लिम द्वेषाचे प्रमाण होऊन बसले आहे.

तशीच गोष्ट भाषेची. हिंदू व मुसलमान यांच्या मातृभाषा वेगळया नाहीत. पण हे कबूल करणे हा आज जातीयवाद ठरत आहे. हिंदी, मराठी, मल्यालम् वगैरे भारतीय मुसलमानांच्या जन्मसिद्ध भाषांच्या विरुद्ध त्यांना चिथावण्या देण्यात येत आहेत. उर्दू ही व्याकरणाच्या दृष्टीने हिंदीशी एकात्म आहे, पण तिच्यात अरबी व फारसी शब्दांचा भरणा असल्यामुळेच केवळ ती मुसलमानांची भाषा आहे असे म्हणण्याची चाल पडली आहे. फुटीरपणाला उत्तेजन देण्यासाठी उर्दूचा उपयोग करण्यात येत आहे, तिच्या साहित्यिक मूल्यासाठी नव्हे.

असे उत्तेजन देणाऱ्यांना उर्दू भाषेचे मोठे प्रेम असते असे नाही. उस्मानिया विद्यापीठ हे एकमात्र असे विद्यापीठ होते, की जेथे एका भारतीय भाषेतून म्हणजे उर्दूतून विद्यापीठीय शिक्षण दिले जात होते. निझामाचे राज्य संपून उर्दू माध्यमाच्या जागी इंग्रजी सुरू करण्यात आले तेव्हा या उर्दूच्या तथाकथित कैवाऱ्यांनी मुळीच निषेध दर्शविला नाही. उलट त्यांना हायसेच वाटले. कारण हिन्दी व इतर देशी भाषा यांना विरोध करण्यासाठी त्यांना उर्दूचा पुळका येत असे. उर्दूला खाली ओढून इंग्रजीला तिचे सिंहासन बहाल करताना या वर्गाला उर्दूप्रेमाची आठवण होणें शक्य नव्हते.

उर्दू ही मुसलमानांची भाषा आहे या प्रचाराला बांगला देशच्या चळवळीने फारच मोठा धक्का दिला. बांगला देशच्या नेत्यांनी पाकिस्तान्यांना स्पष्ट सांगितले की उर्दू ही आमची भाषा नाही. शरच्चंद्रांच्या वाणीने समृद्ध केलेली व रवींद्रांच्या वाणीने जगन्मान्य झालेली बंगाली हीच आमची भाषा आहे. आमची भाषा सिंधी आहे उर्दू नाही असे सिंधी मुसलमानदेखील बजावीत आहेत. पाकिस्तानचा गाभा जो पश्चिम पंजाब तेथे देखील उर्दूविरुद्ध पंजाबीचे प्रेम उफाळून येत आहे.

केवळ भाषेतच नव्हे तर साहित्यातही खुद्द पाकिस्तानात हिंदू संस्कृती प्रभाव गाजवू लागली आहे. पाकिस्तानातील एका हिंदी तज्ञाने 'अल्ला' या शब्दाचे भाषांतर 'ईश्वर' असे केले. यावर पाकिस्तानची संस्कृती अभारतीय अरबी व फारसी आहे, हिंदी भाषांतरातदेखील अल्लाला ईश्वर म्हणणे पाप आहे अशी ओरड होऊ लागली.

या ओरडीविरुद्ध प्रतिक्रिया होत आहे. पाकिस्तानचा धर्म इस्लाम असला, तरी गंगा–सिंधु-क्षेत्राच्या परंपरागत संस्कृतीशी पाकिस्तानची फारकत होऊ शकत नाही, असे म्हणणारा वर्ग उदयास येऊ लागला आहे. कराची दूरदर्शन केंद्रातून हिंदी काव्य प्रसारित करावे की नाही, यावर वाद सुरू झाला असता काही तरुणांनी हिंदीची बाजू उचलून धरली. असद महम्मदखान नावाचा हिंदी कवी या बाबतीत उल्लेखनीय आहे. असद महम्मदखानाचे हिंदू संस्कृतीतले इस्लामी काव्य खाली दिले आहे. हे काव्य महम्मद पैगंबराला उद्देशून लिहिले आहे.

सुन्दर नाम तिहारो रे बाबा,
सुन्दर नाम तिहारो
**गिरिधर नाम तिहारो रे बाबा**
**गिरिधर नाम तिहारो**
नाम करीम, नामसे युसूफ,
नाम चंदनसा पायो
अन्तर्यामी नाम मुहम्मद पायो
सुन्दर नाम तिहारो रे बाबा
सुन्दर नाम तिहारो
जो **पिछले जनममे** गीत लिखे

उन्हे सबही गाते फिरते थे
तुम्हे हसाता गाता राम,
रचे लजवन्ती और लजाना गाओ ना

मीराने कृष्णाला आळविले त्याच पद्धतीने असदखानाने पैगंबराला आळविले आहे. हिंदूंच्या पुनर्जन्माच्या कल्पनेचा व रामाचादेखील या कवितेत उल्लेख आहे. ही कविता पाकिस्तानमध्ये बरीच लोकप्रिय आहे.

फैज या कवीने शिवाच्या भोवती नाचणाऱ्या शेकडो देवदासींचा उल्लेख केला आहे.

## मुघल व मुसलमान

उर्दू ही मुसलमानांची मातृभाषा आहे असा प्रचार करून ज्याप्रमाणे मुस्लिम विभक्ततावादाला प्रोत्साहन देण्यात येते त्याचप्रमाणे भारताचे मुस्लिम आक्रमक तुर्क/ अफगाण/ मुघल हे भारतीय मुसलमानांचे राष्ट्रीय पूर्वज होते, त्यांना परकीय मानल्याने भारतीय मुसलमानांच्या भावना दुखावतील, म्हणून हिंदूंनीदेखील त्यांना परकीय आक्रमक न मानता राष्ट्रीय राज्यकर्ते मानावे असा प्रचार करण्यात येतो.

महाराष्ट्रीय वाचकाला या संदर्भात हमीद दलवाई यांचे नाव विसरता येणार नाही. खरा इहवाद त्यांना समजला होता. त्यांनी एके ठिकाणी लिहिले आहे की "तुर्क / मुघल इत्यादी आक्रमकांचा द्वेष करण्याचा मला जितका अधिकार आहे तितका तो हिंदूंनाही नाही. कारण माझ्या पूर्वजावर या आक्रमकांनी अत्याचार केले म्हणून मी आज मुसलमान आहे. हिंदूंच्या पूर्वजावर त्या मानाने कमी अत्याचार झाले म्हणूनच ते आज हिंदू राहू शकले."

शिवाजीचे पोवाडे गाइल्याने मुसलमानांच्या भावना दुखावतील अशी भीती व्यक्त करणाऱ्यांना हमीद दलवाईंच्या वरील विधानात चोख उत्तर आहे. शिवाजीने ज्या आक्रमकांविरुद्ध लढा दिला ते धर्माने मुसलमान होते म्हणून भारतीय मुसलमानांनी त्यांना आपले राष्ट्रीय पूर्वज मानावे हे समर्थनीय असेल, तर म. गांधींनी ज्या आक्रमकांविरुद्ध लढा दिला ते धर्माने ख्रिस्ती होते म्हणून भारतीय ख्रिस्त्यांनी त्यांना आपले पूर्वज मानून म. गांधींच्या गौरवाला हरकत घेणे समर्थनीय का ठरू नये?

मुघलादी आक्रमक हिंदूंप्रमाणेच भारतीय मुसलमानांचेदेखील शत्रु होते हे मुसलमानांना पटविणे अशक्य नाही हे सिद्ध करण्यासाठी हमीद दलवाईसारखी अपवादभूत उदाहरणे घेणेच फक्त शक्य आहे असे नाही. भारतावर आक्रमण करणाऱ्या मुघलादिकांना आम्ही आपले समजत नाही, परकीय समजतो असे बांगला देशाच्या चळवळीचे निदान प्रारंभी तरी सूत्र होते. "जीये सिन्ध" या चळवळीचे एक घोषवाक्य असे आहे की सिंधचा शेवटचा हिंदू राजा दाहिर हा आमचा राष्ट्रीय पूर्वज होय. त्याचे राज्य हिसकून घेणारा अरबी कासम हा परकीय आक्रमक होता.

मुघल हे भारतीय मुसलमानांचे राष्ट्रीय पूर्वज होते असे म्हणणाऱ्यांना जर विचारले की "ज्या मुघलांशी भारतीय मुसलमानांचे काहीच सांस्कृतिक व वांशिक साम्य नाही ते जर भारतीय मुसलमानांचे राष्ट्रीय पूर्वज मानायचे तर संस्कृती, वंश वगैरे दृष्टींनी भारतीय मुसलमानांशी एकरूप असणाऱ्या पाकिस्तान्यांना भारतीय मुसलमानांनी आपले राष्ट्रीय राज्यकर्ते मानून त्यांनी भारतावर आक्रमण केल्यास त्यांना सामील का होऊ नये?" तर ते काय उत्तर देतील ?

## मुसलमानांचे हिंदुत्व

भारतीय मुसलमान आपला इतिहास अजिबात विसरले व आपले आणि मुघलादिकांचे काही नाते लागत नाही याची त्यांना जाणीव नाही हे दाखवून देण्यासाठी आणखीही पुष्कळ प्रमाणे देता येतील. आम्हाला हिंदू धर्मात परत घ्या असा काश्मीरच्या मुसलमानांनी काश्मीरच्या महाराजाकडे अर्ज केला होता. हरयाणा–पंजाब विभागांतील मेओ मुसलमान स्वराज्य मिळेपर्यन्त हिंदूंचे सण व रीतिरिवाज पाळत. शियापंथी मुसलमानांनी आपल्याला हिंदुमहासभेचे सदस्य करून घ्यावे म्हणून सावरकरांकडे अर्ज केला होता.

काही लोकांना असे वाटते की हिंदू हा शब्द भारतीय एकत्वाला अडथळे आणणारा आहे. म्हणून त्यावर बहिष्कार घालून भारतीय वा इंडियन हा शब्द वापरल्याने अहिंदूंना सामावून घेणे जास्त सोपे जाईल. अनुभवाने न शिकण्याचा या मंडळींनी चंग बांधलेला दिसतो. बॅ. जिनांना इंडियन म्हटले की

पीड येत असे. मी इंडियन नाही असे त्यांनी जाहीर केले होते. बंडखोर नागा स्वतःला इंडियन मानायला तयार नाहीत. भारतीय शब्दाला तर ते अधिकच हरकत घेतील. मी भरताचा वंशज नाही, मला भारतीय का म्हणता असे ते विचारतील.

उलट ज्यांच्या मनात फुटीर प्रवृत्ती नाहीत ते स्वतःला भारतीयच काय हिंदू म्हणवून घेण्यासदेखील तयार आहेत. ज्यांची नावे अर्जुन, यशोदा वगैरे असतात त्या नागांना हिंदू म्हणवून घेण्यास हरकत वाटत नाही. हिंदू शब्द विशिष्ट उपासनापद्धतीचा वाचक नसेल तर मी स्वतःला हिंदू म्हणवून घेण्यास तयार आहे असे न्या. छागला यांनी जाहीर केले आहे. ज्यांना भारतातील मुस्लिम विभक्ततावादाचे जनक समजण्यात येते, ते सर सय्यद अहमदखान एकेकाळी स्वतःला हिंदू म्हणवून घेण्यास तयार होते. बलुची मुसलमानांचे कलात संस्थान १९४७ साली "हिंदुस्थानात" सामील व्हायला तयार होते.

हिंदू या शब्दाची व्याप्ती मर्यादित होण्याचा क्रम ब्रिटिश कालात सुरू झाला. हिंदपासून हिंदी व हिंदू हे दोन्ही शब्द होतात व ब्रिटिशपूर्वकालात ते साधारणपणे समानार्थीच समजण्यात येत होते. मास्को नभोवाणीवर भारत, पाकिस्तान व बांगला देश मिळून होणाऱ्या प्रदेशाला हिंदुस्तान पेनिन्शुला म्हणून संबोधण्यात येते. सायन्स काँग्रेसमध्ये आलेले एक रशियन मनोवैज्ञानिक हिंदी भाषेला हिंदू म्हणून संबोधित होते. पश्चिम आशियामध्ये भारताच्या सर्वच रहिवाशांना हिंदू म्हणून संबोधण्यात येते, मग ते मुसलमान का असेनात.

ब्रिटिश कालात मात्र हिंदू शब्दाच्या अर्थाचा इतका संकोच झाला की "जागे धर्म हिंदू सकल भंड भाजे" असे म्हणणाऱ्या गुरु गोविंदसिंगांचे शिष्य-देखील स्वतःला अहिंदू समजू लागले. जैन, बौद्ध वगैरे इतर वर्गदेखील अहिंदू समजण्यात येऊ लागले व आज हरिजनांनादेखील हिंदु शब्दाच्या व्याप्तीतून वगळण्याची प्रवृत्ती दिसून येत आहे.

## संस्कृतिकारण व अर्थकारण

सांस्कृतिक तत्त्वावर जोर दिल्याने आर्थिक विकासास अडथळा येईल या आक्षेपाचा दीक्षितांनी उल्लेख केला आहे. राष्ट्राचे राजकीय व सैनिक अभ्युत्थान करण्यासाठी ज्वलंत राष्ट्रभावनेची जरूर असते, पण आर्थिक अभ्युत्थानासाठी ही भावना अनावश्यकच नव्हे तर घातुक आहे असे समजणे म्हणजे मानवी मनाबद्दल घोर अज्ञान प्रकटविणे होय. "मी श्रीमंत व्हावे म्हणून सरकारने प्रयत्न करावा असे सर्वांनाच वाटेल, त्यासाठी राष्ट्रभावने-सारखी स्वार्थापलीकडे पहायला लावणारी भावना कशाला पाहिजे ?" असा काही लोक धोपट विचार करतात. देशाचे आर्थिक अभ्युत्थान म्हणजे एखाद्या जादूच्या टोपलीतून वारेमाप धन काढून साऱ्यांना वाटणे अशी भाबडी कल्पना केल्याशिवाय या विचाराचा अन्वयार्थ लागत नाही. देशाची आर्थिक भरभराट घडवून आणण्यासाठीदेखील त्याग, निश्चय व सामूहिक हिताबद्दल आस्था असावी लागते. एखाद्या पिढीने झीज सोसून निश्चयपूर्वक प्रयत्न केल्याशिवाय उद्याची भारतीय पिढी संपन्न होणार नाही. आपले राष्ट्र महान असावे ही दुर्दम्य आकांक्षा असल्याशिवाय पुढच्या पिढीसाठी आजची पिढी राष्ट्रीय स्तरावर त्याग करण्यास तयार होणार नाही.

शिवाय राष्ट्रभावनेसारख्या स्वार्थाच्या पलीकडे पहायला लावणाऱ्या भावना ज्या व्यक्तींच्या ठायी नाहीत त्या भ्रष्ट व्हायला वेळ लागत नाही. ज्या राष्ट्रातील व्यक्ती सहज विकल्या जाऊ शकतात त्या राष्ट्राचे राजकीय व सैनिक अभ्युत्थान होऊ शकत नाही तसेच आर्थिक अभ्युत्थानही होऊ शकत नाही.

अनुक्रमणिका

## ग्रंथ-परीक्षण

**'यज्ञ : आशय आणि आविष्कार'** – प्रमुख संपा.– गणेश थिटे; प्रकाशक : श्री. ह. रा. हरिदास, कार्यवाह, याज्ञवल्क्य आश्रम; याज्ञवल्क्य पथ, १२१ कसबा, पुणे ४११०११; जून १९७९; पृष्ठे १९८; किंमत तीस रुपये.

१८ व १९ जून १९७८ रोजी पुणे येथील याज्ञवल्क्य आश्रमात वैदिक यज्ञसंस्थेविषयी एक चर्चासत्र झाले होते. त्या चर्चासत्रात वीस निबंध वाचण्यात आले होते. डॉ. गणेश थिटे यांनी आपल्या काही विद्वान सहकाऱ्यांच्या साहाय्याने त्या निबंधांचे संपादन करून प्रस्तुत ग्रंथ सिद्ध केला आहे. त्यांनी प्रस्तावनेत म्हटल्याप्रमाणे "वैदिक यज्ञसंस्थेच्या आशयाचे आणि आविष्काराचे (तसेच तिला झालेल्या विरोधाचेही) दर्शन घडावे", हा या ग्रंथप्रकाशनामागचा हेतू आहे. परंतु ग्रंथाच्या शीर्षकातून 'विरोध' हा शब्द गाळला आहे आणि प्रस्तावनेतही तो कंसात टाकला आहे; यावरून या ग्रंथात यज्ञविरोधी विचारसरणीला गौण स्थान दिले आहे, हे स्पष्ट होते.

डॉ. गो. के. भट यांचा 'यज्ञ : उपनिषदांचा विरोध आणि गीतेचे सामंजस्य' हा एक समतोल लेख आहे. उपनिषदांचे श्रेय आणि यज्ञयागाचे प्रेय 'या दोन्ही विचारांना स्पर्श करणारी, त्यांचे सूक्ष्म विश्लेषण करून विचारांची काही नवी दिशा दाखविणारी भूमिका' गीतेने घेतली, असा विचार त्यांनी मांडला आहे (पृ. ५२–५३). प्रा. श. मो. शहा यांनी 'यज्ञ व जैनधर्म' या लेखात श्रमणसंस्कृती व वैदिक संस्कृती यांचा 'परस्परांवर पडलेला अटळ प्रभाव, स्थित्यंतरे लक्षात घेतल्याखेरीज भारतीय संस्कृती, तत्त्वज्ञान व धर्म ह्यांचे यथार्थ आकलन होणार नाही', (पृ. १४६) असा महत्त्वपूर्ण विचार मांडला आहे. 'वैदिक यज्ञसंस्था आणि पाश्चात्य संशोधक' हा डॉ. गणेश थिटे यांचा लेख ऐतिहासिक दृष्टया अत्यंत उपयुक्त आहे. पाश्चात्त्य संशोधकांनी वैदिक कर्मकांडाचे जे अध्ययन केले आहे त्याचा उत्कृष्ट आढावा या लेखात घेतलेला आहे. परंतु या लेखात दोन उणिवा आहेत. संशोधकांची नावे रोमन लिपीतच दिलेली असल्यामुळे वाचकांना त्यांची नावे अचूकपणे कळणार नाहीत. उदा. Gonda या नावाचा उच्चार 'खोंदा' असा होतो. सुदैवाने डॉ. थिटे यांनी हा उच्चार दिलेला आहे. परंतु इतर अनेक नावांचे उच्चार करताना वाचकांना संभ्रम पडल्याखेरीज राहणार नाही. पुस्तकांची व लेखांची नावे जर्मन, फ्रेंच इ. भाषांत आणि रोमन लिपीतच दिलेली आहेत, ही देखील एक उणीवच. डॉ. थिटे यांनी दुसऱ्या एका लेखात कात्यायनश्रौतसूत्र आणि काण्व शाखा यांचा संबंध दाखवून दिला आहे.

वि. प्र. लिमये यांनी ज्या 'दोन टीपा' लिहिल्या आहेत त्यांपैकी एक वैदिक वाङ्मयातील 'सर्वावत्' या शब्दावर आहे. हा शब्द सिद्ध करण्यासाठी 'यत्तदेतेभ्यः परिमाणे वतुप्' (पा. ५.२.३९) या सूत्राला 'सर्वाच्च' या नव्या वार्तिकाची जोड द्यावी (पृ. २६), ही त्यांची सूचना स्वागतार्ह आहे. डॉ. म. अ. मेहेंदळे यांनी 'शब्दचर्चा' या लेखात प्रथम 'प्रकामोद्य' या वैदिक शब्दाच्या अर्थाची चर्चा केली आहे. आख्यान सांगणारा ऋचा आणि गाथांना जोडून जो कथाभाग स्वतःच्या शब्दांत गद्यस्वरूपात सांगत असे, त्याला प्रकामोद्य म्हणत असावेत (पृ. १५०–१५१), असे डॉ. मेहेंदळे सुचवतात. ही सूचना मान्य होण्यासारखी आहे. परंतु हा अर्थ सायणाचार्यांच्या 'इच्छया लौकिकभाषणम्' या अर्थासारखाच आहे. किंबहुना कोशातील 'पोटभर बोलणे' या अर्थाचा अभिप्रायही डॉ. मेहेंदळे यांनी सुचविलेल्या अर्थासारखा होऊ शकतो. त्यामुळे सायणाचार्यांचा वा

अनुक्रमणिका

कोशात मिळणारा अर्थ जुळत नाही (पृ. १५०) हे डॉ. मेहेंदळे यांचे म्हणणे सयुक्तिक वाटत नाही. 'पश्चाच्चरु' या शब्दाचे मूळ 'पश्चात्सरु' असावे ही सूचना मात्र बऱ्याच अभ्यासानंतर केलेली असून शब्दाच्या इतिहासातील एक तुटलेला दुवा जोडणारी अशी आहे, असे वाटते. 'शर्मन्' या शब्दाचे रूप बोली भाषेत 'चर्मन्' असे असावे, हा निष्कर्ष मात्र सयुक्तिक वाटत नाही. 'श्' आणि 'च्' हे दोन्ही वर्ण तालव्य आहेत आणि भाषेत परिवर्तने होताना त्यांच्यापैकी एकाच्या जागी दुसरा वर्ण येऊ शकेल, हे खरे आहे. 'स्' आणि चवर्ग यांचा योग घडला असता 'स्' च्या जागी 'श्' आणावा, हा संस्कृत संधिनियम (स्तोः श्चुना श्चुः। पा. ८।४।४०) श् आणि चवर्ग हे दोन्ही तालव्य असल्यामुळेच झाला आहे. असे असूनही डॉ. मेहेंदळे यांची सूचना अमान्य करण्याचे कारण ती ब्राह्मण-ग्रंथांच्या आधारे केलेली आहे, हे होय. ब्राह्मणग्रंथांनी 'शर्मन्' म्हणजे 'चर्मन्' यासारखी समीकरणे स्वैरपणे केलेली आहेत, हे प्रसिद्धच आहे.

हुकुमचंद पटयाळ यांनी विविध वैदिक विधींमध्ये यातुतत्त्व कसे आढळते, ते सोदाहरण दाखवून दिले आहे. एस्. के. लाल यांनी स्त्री-देवतांची तपशीलवार माहिती दिली आहे. ती अभ्यासकांना अत्यंत उपयुक्त वाटेल. परंतु निष्कर्ष फक्त आठ-दहा ओळींच्या परिच्छेदात संपविला आहे. त्याऐवजी थोडी अधिक चर्चा असती, तर या तपशिलाला एक भक्कम तात्त्विक स्वरूप आले असते. प्रतिभा देशमुख यांनी बुद्धाने यज्ञाला केलेल्या विरोधाचे स्वरूप स्पष्ट केले आहे. रा. शं. नगरकर यांनी 'चत्वरे चत्वरे शिवः' या लेखात चवाठ्याचा शिवाशी असलेला संबंध आणि चवाठ्यावर केली जाणारी विविध कर्मकांडे यांची सोदाहरण चर्चा केली आहे. लौकिक जीवनाशी ती संबद्ध असल्यामुळे सर्वसामान्यांनाही जिव्हाळ्याची वाटेल.

डॉ. राहूरकरांनी आपल्या लेखात यज्ञाचे महत्त्व, यज्ञांचे वर्गीकरण इ. विषयांचे विवेचन केले आहे. परंतु या लेखात सयुक्तिक न वाटणारी बरीच विधाने आहेत. उदा. 'भारतीयांच्या सामाजिक आणि वैयक्तिक जीवनाचे साध्य म्हणजे यज्ञ' (पृ. ३७), 'वेद आणि यज्ञ यांच्याशी प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्ष संबंध जोडता येत नाही, अशी कोणतीही भारतीय संस्कृतीची शाखा नाही', इत्यादी. वस्तुतः भारतीय संस्कृतीचे असे अनेक घटक दाखविता येतील, की ज्यांचा वेद व यज्ञ यांच्याशी दूरान्वयानेही संबंध जोडता येणार नाही. सिंधुसंस्कृतीचे व द्राविड संस्कृतीचे निर्माते, चार्वाक, जैन, बौद्ध, आदिवासी, पारशी, मुसलमान, ख्रिस्ती इ. अनेकांनी भारतीय संस्कृती निर्मिण्यास हातभार लावला आहे, हे विसरून चालणार नाही. डॉ. वि. वि. भिडे 'गीतेतील यज्ञकल्पना' या आपल्या लेखात गीतेने सकाम यज्ञकर्मावर टीका केली आहे, हे मान्य करतात (पृ. ११२) आणि तरीही वैदिक यज्ञसंस्था आणि गीतेतील यज्ञकल्पना यांत विरोध नसून सुसंवादच आहे, असे दाखविण्याचा प्रयत्न करतात (पृ. ११३), हे आश्चर्य होय. ई. डी. कुलकर्णी यांनी 'यज्ञात हवन केलेल्या द्रव्यांचे अग्नीमुळे सूक्ष्मतम व अत्यंत प्रभावशाली द्रव्यांत परिवर्तन होते हे आधुनिक वैज्ञानिकही मान्य करतात', 'यज्ञामधील अहिंसा ह्या सिद्धांताबद्दल वेद, इतिहास, धर्मशास्त्रे व पुराणे या ग्रंथांचे ऐकमत्य आहे' इ. विधानांना पुरावे दिले असते तर बरे झाले असते. प्रस्तुत ग्रंथात डॉ. ग. ह. खरे, डॉ. चिं. ग. काशीकर, वेंकटेशशास्त्री जोशी, त्रि. ना. धर्माधिकारी, यशोधरा वाधवार्णी, इंदू देशपांडे आणि ह. गो. रानडे यांचेही महत्त्वपूर्ण लेख आहेत.

'शब्द' या रूपाच्या जागी शद्व (पृ. ५४,६९,९१, ९२,१००), ऱ्हस्व वा ह्र्स्व या रूपाऐवजी ह्रस्व (पृ. ९४), सुज्ञ या रूपाऐवजी सूज्ञ (पृ. १०३), शस्त्र या रूपाऐवजी शस्र (पृ. ९१–९२), अनुरूप या रूपाऐवजी 'अनुरुप' (पृ. १५१), बह्वृच या रूपाऐवजी बहृर्च (पृ. ८१) इ. प्रकारच्या चुकांचा निर्देश करणे आवश्यक आहे. अर्थात संस्कृतज्ञांच्या ग्रंथात या चुका खटकतात, म्हणूनच हा निर्देश. मराठी माणसाने 'द्ध' या जोडाक्षराचे लेखन करण्याच्या बाबतीत जितकी अनास्था दाखविली आहे तितकी बहुधा दुसऱ्या कोणत्याच अक्षराच्या बाबतीत नसावी. प्रस्तुत पुस्तकातही अनेक ठिकाणी हे जोडाक्षर 'ध्द' अशा स्वरूपात लिहिलेले आढळते. या जोडाक्षराच्या बाबतीत शुद्धलेखनाचा नियमच बदलून घेणे, हे अधिक इष्ट ठरेल. 'ऋ' या अक्ष-


अनुक्रमणिका

राच्या बाबतीतही थोडेसे लिहिणे उचित ठरेल. या अक्षराचे मुद्रण करताना संस्कृत, मराठी, व हिंदी-मधील अनेक ग्रंथांतून विसंगतीचे साम्राज्य आढळते. एकाच परिच्छेदात हे अक्षर वेगवेगळ्या पद्धतीने छापलेलेही दिसते. ऋग्वेद, ऋत्विज, ऋचा इ. शब्दा-तून 'ऋ' हा ऱ्हस्व स्वर आहे; परंतु प्रस्तुत पुस्तकात व इतर अनेक पुस्तकांतूनही तो 'ॠ' असा दीर्घ छापलेला दिसतो. या अक्षराच्या बाबती-तही शुद्धलेखनाचा काही नियम घालून देणे आवश्यक आहे, असे वाटते. संदर्भग्रंथाप्रमाणे उपयुक्त ठरू शकणाऱ्या या ग्रंथाला शब्दसूची दिलेली नाही, ही त्रुटी अभ्यासकांना जाणवेल.

—आ. ह. साळुंखे

---

**'तलाठी'** : (कादंबरी) लेखक— अरविंद सोनावले, योगेंद्र प्रकाशन, १२९/४३०१ नेहरू नगर, कुर्ला; मुंबई ४०००२४; १९७९; पृष्ठे १२६, किंमत १५/– रु.

---

जी क्षेत्रे खास भ्रष्टाचाराची राखीव कुरणे असतात, जिथे पावलापावलावर मोह, प्रलोभने वाट अडवून उभी असतात, तिथे स्वतःच्या नैतिक जाणिवा शाबूत ठेवून ठामपणे उभे राहणे, स्वतःच्या प्रामाणिक-पणाची, शुद्ध चारित्र्याची 'इमेज' निर्माण करणे व ती टिकवणे हे वाटते त्याहून फार खडतर व क्षणोक्षणी सत्त्वपरीक्षा घेणारे असते. विशेषतः सामान्य आर्थिक स्थितीतील माणसांच्या ठायी हा दुर्मिळ गुण असला, तर ती असामान्यांहून असामान्य ठरतात. अशाच एका सामान्यातल्या असामान्य माणसाचे चित्रण श्री. अरविंद सोनावले यांनी 'तलाठी' या कादंबरीमध्ये केले आहे. सर्वसामान्यपणे तलाठी हा चारचौघांसारखा 'व्यवहारी' असेल, तर तो आपल्या कारकीर्दीत चांगलाच गब्बर होतो. जमीनजुमले घेतो. वाडेइमले उठवतो. कारण खेड्यापाड्यांतील लोक अडलेनडलेले असतात आणि त्यांच्या सगळ्या नाड्या तलाठ्याहाती असतात. जमिनींच्या खरेदी-विक्रीचे व्यवहार, गावच्या पीकपाण्याची नोंद, महसुलाच्या बाबी अशा खेड्यातील सर्वच व्यव-हारांवर तलाठ्याचे नियंत्रण असते. त्यातून वाठार-करासारखा एखादा अस्सल जातिवंत तलाठी या परिस्थितीचा यथासांग फायदा उठवतो. तो म्हणतोच मुळी— "मजा तर चिक्कारच! ... मान्सं म्हनजी अगदी मेंढरं हायीत मेंढरं! नुसतं पत्र लिहायचं झालं तर पायलीभर ज्वारी देत्यात. वसुलीच्या पावतीवर एक रुपया, लिहिलं की दहा रुपये. तलाठ्याने सांगावे व त्यांनी कंबरेची लंगोटी ढिली करावी." हे एकूण वाठारकरप्रकरणच भ्रष्टाचाराचा बहारदार नमुना आहे. दुसरा कोंडीखान तलाठी जणू घाशीराम कोतवालाच्या जातकुळीचाच. तो हाती आलेली सत्ता अमर्याद राबवतो. बायाबापड्यांचा कर्दनकाळ ठरतो. गावात तमाशातल्या बाया आणून नाचवतो. शिवाय सर्कलला —मामलेदाराला खुश करण्यासाठी दारूमटणाच्या पार्ट्या करणारे तलाठीही जागोजाग आढळतात. अशा या तलाठी परंपरेला सन्मान्य अपवाद म्हणून व आदर्श शासकीय लोकसेवक म्हणून या कादंबरी-तील आनंदा आपल्यापुढे येतो. त्याच्या अंगी इतरही दुर्मिळ गुण आहेत. विलक्षण जिद्दी, मेहनती असा हा आनंदा साध्या प्रोसेसिंग पट्टेवाल्यापासून स्वतःच्या कर्तबगारीच्या जोरावर चढत चढत तलाठी पदा-पर्यंत जातो. कोणताही जादा 'भत्ता' वसूल न करता लोकांची कामे वेळच्या वेळी करून द्यायची; कोणाचीही नड भागवण्यासाठी प्रसंगी स्वतः झीज सोसायची; केवळ कार्यालयीन वेळेतच नव्हे, तर घरीही रात्ररात्र जागून, स्वतःच्या प्रकृतीची, कौटुंबिक अडचणी—आपत्तींची तमा न बाळगता लोकांसाठी जिवापाड राबायचे, आर्थिक व्यवहारात सर्वत्रच सचोटी व प्रामाणिकपणा दाखवून जनतेचा विश्वास संपादन करायचा, अशा प्रकारच्या तपशी-लांतून दिसून येणारी स्वतःच्या कार्यावरील व जनसामान्यांवरील निष्ठा आनंदाला अलौकिक मोठेपण प्राप्त करून देते. विशेषतः येवले तलाठी रिटायरमेंटपूर्वी बडतर्फ होऊ नये म्हणून आनंदाने केलेला खटाटोप व परिश्रम; भूकंपग्रस्त कोयना-भागातील आर्थिक दुःस्थितीमुळे तेथील लोकांच्या मालमत्तेवर जप्त्या आणून वसुली करण्याच्या सर-कारी आदेशाला त्याने धैर्याने व परखडपणाने केलेला विरोध अशा घटना त्याच्या मोठेपणाच्या साक्षी

आहेत. सामान्य माणसातून प्रत्यही दिसणारा माणुसकीचा हा ओलावा मोठा विलोभनीय व हृद्य आहे. अशा मार्गावरून चालताना काटेकुटे, खाचखळगे, ठेचा, जखमा भोगाव्या लागणारच. शिक्षेचा एक प्रकार म्हणून, काळचा पाण्यावर पाठवावे तशा, अतिदुर्गम, मागास, जंगली भागात बदल्या केल्या जातात. पण अशा कुठल्याही जाचाला, विरोधाला वा दडपणाला भीक न घालता स्वत:चे नैतिक सत्त्व जोपासणे ह्यातच त्या निष्ठांचे खरे मोल दडले आहे. आणि जशा त्या कुठल्याही आघाताने भंगत नाहीत, तशाच कुठल्याही बाह्य प्रतिष्ठेच्या, मानमान्यतेच्या आशेवर तगून राहत नाहीत. त्या मुळातच असाव्या लागतात. आणि आनंदाच्या अंतर्यामी हा झरा सतत पाझरतो आहे. तो दलित वर्गातील असल्याने व त्याचा वावर सतत खेडोपाडी असल्याने जातपातीचे, द्वेष-तुच्छतेचे कटु अनुभवही त्याला अधूनमधून भोगावे लागतात. पण त्याने त्याचे सामाजिक भान कुठेही गढुळत नाही, हे विशेष. अखेरच्या रिटायरमेंटच्या काळातही पुढच्या पेन्शनीची पर्वा न करता तो नुकत्याच स्थापन झालेल्या तलाठी-संघटनेमध्ये सामील होतो, यामागे ह्याच निष्ठा आहेत. त्याचे फळ त्याला अखेरीस सत्काराच्या रूपाने मिळतेही, पण ते केवळ आनुषंगिक आहे. 'तलाठी हा शासनाच्या महसूल यंत्रणेचा कणा आहे' ही उक्ती तो आपल्या कृतीतून साक्षात साकार करतो. त्याच्या या सार्वजनिक जीवनचरित्राला कौटुंबिक वातावरणाचाही ओलावा आहे. घरची आघाडी समर्थपणे व समंजसपणे पेलणारी, निरक्षर पण जात्याच एक प्रकारचे शहाणपण अंगी असणारी त्याची पत्नी अनुसया ही त्याच्या जीवनसाफल्याचीच दुसरी बाजू आहे. त्यांची मुलेही कर्तबगार निघतात. थोरला मुलगा आय. ए. एस्. होतो. अशा रीतीने बीजामधून वृक्षसंभार निर्माण व्हावा, तसे केवळ शून्यातून हे एक सफलसंपूर्ण कुटुंबाचे चित्र आकाराला येते. या कादंबरीतील काही प्रसंगही हृद्य, भावपूर्ण आहेत. उदाहरणादाखल, अनुसयेला एका रात्री दिसलेला अतृप्त स्त्रीचा आत्मा; पिंपोडेकर मास्तरचे परागंदा होणे; आनंदाच्या म्हाताऱ्या आजीला मरणसमयी दिसलेले घुबड; घरात भर दुपारी निघालेला काळा नाग; महाबळेश्वरच्या जंगलातून भर रात्रीच्या काळोखात वाट काढत असता सोबतच्या कोतवालाने अंगातला गंजिफ्रॉक फाडून व तो पेटवून उजेडासाठी केलेली मशाल; तलाठी अधिवेशनाच्या वेळी एका तलाठ्याच्या मुलाने केलेली आत्महत्या हे सारेच प्रसंग उल्लेखनीय आहेत. कुठलेही सुख हे त्याच्या विशुद्ध निखळ रूपात सहसा भेटत नाही. दु:खाचा सर्पविळखा नियतीने त्याभोवती आवळलेला असतो. आनंदाचा सत्कारसोहळा व लगोलग अनुसयाचा मृत्यू या प्रसंगांतून त्याचे प्रत्यंतर येते. एकूणच कादंबरी तिच्या सौम्यसंयत, मितभाषी पण प्रवाही शैलीमुळे वाचनीय ठरते. पुस्तकाचे मुखपृष्ठ, छपाई व मांडणी यांतून एक चोखंदळ सौंदर्यदृष्टीचा प्रत्यय येत असल्याने त्यास दर्शनी आकर्षक रूप लाभले आहे.

आजच्या सामाजिक-राजकीय पडझडीच्या काळात विशेषत्वाने नैतिकतेचे व माणुसकीचे मूल्य जोपासणाऱ्या अशा प्रकारच्या लेखनाची आवश्यकता समाजाची एक गरज म्हणून आहेच; पण त्या दृष्टीने या कादंबरीचा आवाका फार लहान व आव्हाने छोटी आहेत. तेव्हा याहून मोठ्या व्यापक पार्श्वभूमीवर व अधिक संघर्षशील, आव्हानक्षम रूपात हे व्हायला हवे आणि त्यासाठी सोनावलेंसारख्या आणखी काही तरुण लेखकांनी पुढे सरसावणे आवश्यक आहे.

**—एस्. डी. इनामदार**

---

**'चक्रपाणि-चिंतन'** : ले.– ब्रह्मानंद देशपांडे; प्रका.– राऊळ प्रकाशन, श्रीकृष्णनगर; पैठण रोड; औरंगाबाद–४३१ ००१; १९७९; पृ. २४ + १६०; किंमत १५ रुपये.

---

श्री. रा. चिं. ढेरे यांनी पीएच्. डी. या सर्वोच्च पदवीसाठी लिहिलेला 'चक्रपाणि' ग्रंथ. ह्याचे परीक्षण 'चक्रपाणि-चिंतन' या पुस्तकात ब्रह्मानंद देशपांडे यांनी केले आहे. आपल्या परीक्षणाच्या मर्यादा व पद्धती प्रस्तुत लेखकाने प्रस्तावनेत स्पष्ट केल्या आहेत. "श्री. रा. चिं. ढेरे ह्यांच्या सिद्धांताचे परीक्षण करताना आम्ही त्यांच्या विधानांतील

विसंगती दाखविणे इतकाच ह्या ग्रंथाचा मर्यादित उद्देश ठेवला आहे. लीळाचरित्र, विवेकसिंधू, स्मृतीस्थळ ह्यांचे प्रामाण्य त्यांनी मानले आहे. ते त्यांनी जितक्या प्रमाणात मानले तितक्याच प्रमाणात आम्ही मानले आहे. महानुभाव पंथीयांची जी लेखनसरणी आहे, ती इतकी काटेकोर आहे की तिला विरोधी जाणारा पुरावा अतिशय बलवान असण्याची आवश्यकता आहे. डॉ. रा. चिं. ढेरे ह्यांच्या मतानुसार चक्रपाणि राऊळांनी परकायाप्रवेश करणे ही कल्पना (Myth) असू शकेल पण चक्रधरांचा महाराष्ट्रातील संचार ही (Myth) असू शकत नाही. त्यांचा प्रवास, वास्तव्याच्या जागा, त्यांचा दिनक्रम, मार्गातले मुक्काम यांचे तपशील प्रचंड आहेत. काल्पनिक व्यक्तींच्या भोवती असे तपशील विणता येत नाहीत. करंजखेड येथील स्वामींचे संबंधीस्थान आजही भर बाजारात उभे आहे. पाटोदा येथील स्थानांचे वर्णन लीळाचरित्राशी जुळवून आम्ही स्वतः पाहिले आहे. म्हणून श्री चक्रधर श्रीपर्वतावर वास्तव्य करून होते का नाही ह्याची चर्चा करता येते. स्वामींनी बाईंना प्रेमदान दिल्याचा शके ११८९ चा कार्तिक महिन्याचा एकमेव काळच आम्ही या ग्रंथात प्रमाण मानला आहे. कारण डॉ. वि. भि. कोलते ह्यांनी तो ज्योतिर्गणिताने सिद्ध केला असून तो खोडणे अशक्य आहे. इतरत्र अगदी उघडपणे बनावट दिसणारे पुरावेसुद्धा शेवटच्या तपशीलापर्यंत तपासून मगच नाकारले आहेत. इतकेच नव्हे तर ते स्वीकारले तरी ते लीळाचरित्र वा विवेकसिंधू या अस्सल साधनांशी जुळत नाहीत हे दाखविले आहे. आमची मते सिद्ध करण्यासाठी संशयित स्वरूपाचे पुरावे वापरणे कटाक्षाने टाळले आहे."

या त्यांनी स्पष्ट केलेल्या आपल्या मर्यादेचा व दृष्टिकोनाचा विचार करूनच आपणास या पुस्तकाचा विचार करावा लागेल. १२ प्रकरणांत त्यांनी आपल्याला विसंगत वाटलेली प्रमेये (सिद्धांत) कशी योग्य नाहीत, कसा सत्यापलाप करतात हे दाखवून दिले आहे. श्री. रा. चिं. ढेरे यांच्या लेखनातील विसंगती दाखवीत असता कोठेही अतिरेक झालेला नाही किंवा हे विधान चूक आहे म्हणून ते पुढच्या मुद्याकडेही वळत नाहीत. तर त्याचा साधकबाधक विचार करून त्यांतील विसंगती ते स्पष्ट करून दाखवितात. उदाहरण द्यायचे म्हटले तर श्री. रा. चिं. ढेरे यांनी आपल्या 'चक्रपाणी' ग्रंथात एक प्रमुख सिद्धांत मांडलेला आहे. तो म्हणजे श्रीचक्रपाणि (द्वारावतीकार), श्रीचक्रधर व विवेकसिंधूकार मुकुंदराजाचे परमगुरू हरिनाथ ही एकच व्यक्ती आहे. या सिद्धांताचे खंडन करताना श्री. ब्रह्मानंद देशपांडे यांनी हरिनाथ व चक्रधर ह्या ऐक्याआड येणाऱ्या श्री. रा. चिं. ढेरे यांनी निर्देशिलेल्या ३ गोष्टी सोडून अजून ९ समस्या मांडल्या आहेत. त्या अशा : (१) मुकुंदराजाची गुरूपरंपराविषयक माहिती. (२) रघुनाथ (मुकुंदराजाचे गुरू) यांचे चरित्र व लीळाचरित्रातील रामदेव दादोसाचे चरित्र यांतील भिन्नता. (३) विवेकसिंधू व लीळाचरित्राची तुलना. (४) रामदेव दादोसाचा मृत्यू. (५) मुकुंदराज व महानुभावीय चरित्रसाधनें. (६) लीळाचरित्राची लेखनपद्धती. (७) विवेकसिंधूचा रचनाकाळ व भाषा. (८) अंबानगरी कोणती. (९) हरिनाथांची समाधी

ह्या सर्व मुद्यांचे साधार विवेचन करून श्री. देशपांडे यांनी श्री. ढेरे यांचे मत खोडून काढले आहे. आपल्या 'चक्रपाणि' ग्रंथात श्री. रा. चिं. ढेरे यांनी काही अभिनव प्रमेये मांडली आहेत.

१) श्रीचक्रधर व विवेकसिंधूकार मुकुंदराजाचे परमगुरू श्रीहरिनाथ हे एकच आहेत.

२) श्रीचक्रधर व श्रीचक्रपाणि (द्वारावतीकार) हे एकच आहेत.

३) श्रीचक्रधर व चांगावटेश्वर ही एकच व्यक्ती होय. म्हणजेच श्रीचक्रधर–श्रीहरिनाथ–श्रीचक्रपाणि –चांगावटेश्वर ह्या चारही व्यक्ती एकच आहेत.

४) मुकुंदराजाचे गुरू रघुनाथ व लीळाचरित्रातील रामदेव (दादोस) ही एकच व्यक्ती आहे.

या प्रमाणेच काही स्थलनिश्चितीसंबंधीचीही प्रमेये आहेत.

१) डाकरामी व्याघ्रावरण – या लीळेतील डाकराम हे भंडारा जिल्ह्यातील नसून आंध्रप्रदेशातील आहे.

२) श्री चक्रधर स्वामी ह्यांनी गोविंदप्रभूकडून शक्तीस्वीकार केल्यानंतर स्वामी 'श्रीपर्वत' नामक स्थानी बारा वर्षे उन्मतस्क अवस्थेत राहिले. हा श्रीपर्वत म्हणजे सालबर्डीचा डोंगर नसून श्रीशैलपर्वत होय. (आंध्रप्रदेशातील)

३ ) श्री चक्रधरस्वामींनी वयस्तंभिनीविद्या ज्या उधळीनाथांच्याकडून स्वीकारली ते कांतीनगरीत राहत होते. ती कांतीनगरी म्हणजे नागपूरजवळील कांटोल गाव नसून तामिळनाडूतील कांची, कांजीवरम् हे नगर आहे

४ ) तसेच राऊळ हे पद नाथ, राशि, शिव, शंभू, ध्वज ह्या उत्तरपदांनी युक्त अशा शैव साधूंच्या नावाप्रमाणेच संप्रदायद्योतक आहे. राऊळ हा शब्द राजकुल ह्या शब्दापासून व्युत्पादिता येत नसून तो ' लाकुल ' ( लकुलीयानुयायी ) या शब्दापासून बनविलेला आहे.

परंतु ही प्रमेयेसुद्धा बरोबर नसून जी महानुभाव पंथात रूढ ठिकाणे आहेत तीच खरी आहेत असे श्री. देशपांडे यांनी पटवून दिले आहे. श्रीहरिनाथ व चक्रधर ही एकच व्यक्ती आहे हे श्री. रा. चिं. ढेरे यांचे मत खोडून काढताना श्री. देशपांडे यांनी मांडलेला एक मुद्दा महत्त्वाचा आहे. तो म्हणजे श्री. ढेरे यांनी या प्रमेयाला आधारभूत असे जे पुरावे दिले आहेत, ते शके१५०० नंतरचे आहेत. समकालीनांच्या किंवा शके १४०० पर्यंतही ह्या ऐक्याला आधारभूत असा काहीही पुरावा आढळत नाही. शके १५०० नंतरच हे ऐक्य दाखविण्याची गरज का निर्माण झाली याची ही एक कारणपरंपरा श्री. देशपांडे यांनी दिलेली आहे. आणि ती विचार करण्यासारखी आहे.

साधारण १५०० च्या आसपास हिंदुस्थानावर मुसलमानांची स्वारी होऊन गेली होती. त्या धुमश्चक्रीत आपल्या पंथाचा टिकाव लागावा म्हणून महानुभावांनी आपल्या वस्त्रांचा पहिला रंग बदलून काळा स्वीकारला. मुस्लिमांनी आपले आटे–गोटे उध्वस्त करू नये म्हणून आचरणात त्यांनी थोडे बदल केले. मुस्लिमांच्या सनदा स्वीकारल्या याचे उल्लेख वि. ल. भावे यांच्या प्राचीन मराठी वाङ्मयाच्या इतिहासात आहेत. श्री चक्रधर स्वामींच्या पश्चात् नागदेवाचार्यांनी अतिशय दक्षतेने आणि हळुवार मायेने पंथ सांभाळला; परंतु कवीश्वरबास व परशुरामबास यानंतर मात्र पंथाची दुर्दशा झाली. इस्लामच्या आक्रमणामुळे महाराष्ट्र भूमी आंदोळली, सगळा समाज उद्ध्वस्त झाला. अशा अवस्थेत सामान्य मुमुक्षूजनांना कठोर संन्यास पद्धतीवर व कठीण नियमांवर आधारलेला महानुभाव पंथ समजावून घेणे अवघड झाले. पंथाविषयी गैरसमज वाढत गेले. ह्या सगळचातून पंथाला वर आणायचे म्हणजे पंथावरील टीकांना उत्तरे देणे, पंथाला प्रतिष्ठा मिळवून देणे हा प्रश्न पंथाच्या आचार्यांपुढे होता व त्यातून निभावून नेण्यासाठी सर्वमान्य असलेला वारकरी पंथ, हरिनाथ-मुकुंदराजाची शांकर–अद्वैती परंपरा आणि शंकराचार्यांपासून आपला उगम सांगणारी दशनामी संन्यासी परंपरा ह्या प्रचलित धर्ममतांशी आपला बरावाईट संबंध सांगणे आवश्यक झाले. यातूनच श्री चक्रधरस्वामींचा संबंध पुराणोक्त व इतर ग्रंथांतील अवतार संकल्पनांशी जोडून दाखविणे, षड्दर्शनांपैकी कुठल्यातरी दर्शनाशी पंथाचे नाते असल्याचे दाखविणे ह्या परंपरा सुरू झाल्या. महानुभाव संप्रदाय हा ' न्यायदर्शनांतर्गत मुंडी संप्रदाय ' आहे हे सांगणारे ग्रंथ व ग्रंथकारही १५०० नंतरचेच आहेत. श्रीहरिनाथ व श्रीचक्रधर ऐक्य सांगणारे ग्रंथही १५०० नंतरच निर्माण झाले. उदा. यक्षदेव वृद्धान्वय, कृष्णमनी कविडिंभ.

श्री. देशपांडे यांच्या लेखनात श्री ढेरे यांचे मुद्दे खोडून काढताना बऱ्याच वेळा पाल्हाळिकपणा आलेला आहे. पण साहित्यातील मान्यवर व्यक्तीचे म्हणणे खोडून काढायचे, तर थोडाफार पाल्हाळीकपणा क्षम्यच मानावा लागेल. या ग्रंथाचे स्वरूप प्राचीन वाङ्मयाच्या दृष्टीने मोलाचे आहे. श्री. रा. चिं. ढेरे यांच्या ' चक्रपाणि ' ग्रंथाने वाचकांची जी दिशाभूल झाली असती, तिला या पुस्तकाने अटकाव झाला आहे. प्राचीन साहित्यसमीक्षेच्या प्रवाहात हे पुस्तक महत्त्वपूर्ण ठरावे असेच आहे.

**सौदामिनी चौधरी**

अनुक्रमणिका

# वाचकांचा पत्रव्यवहार–

## दीक्षितांचा नवहिंदुराष्ट्रवाद !

संपादक, 'नवभारत' यांस

स. न. वि. वि.

महाभारताच्या अश्वमेधपर्वात हेतुवादी ब्राह्मण वाग्युद्धात एकमेकांवर मात करायचा प्रयत्न करताना दाखवले आहेत. त्यांना नंतर हैतुक म्हटले जाऊ लागले. भारतीय हैतुक म्हणजे ग्रीक तत्त्वज्ञानातले सोफिस्ट. आश्रयदात्याला पाहिजे ते सिद्ध करून दाखवण्यात त्यांचा हातखंडा होता. पण भारतीय संस्कृती ही अशी 'अपरा' नव्हती. ती 'परा' असल्याने भारतीय हैतुकांवर असा हीन आरोप करणे योग्य नव्हे.

## निर्हैतुक हैतुकवाद

प्रा. श्रीनिवास दीक्षित हे कोल्हापूरच्या राजाराम कॉलेजचे तत्त्वज्ञान–विभागप्रमुख आहेत. भारतीय तत्त्वज्ञानावर त्यांनी एक प्रमाणभूत पुस्तक लिहिलेले आहे. भारतीय तत्त्वज्ञानाभ्यासाला संस्कृत व्याकरणावर किमान प्रभुत्व मिळवावे लागते. दीक्षितांनी हिंदु राष्ट्रवादाच्या समर्थनार्थ 'नवभारत'च्या एप्रिल अंकात एक प्रदीर्घ लेख लिहिलेला आहे. त्यावरून दिसते, की पारंपरिक पांडित्याचा उपयोग परंपरासमर्थनार्थच केला पाहिजे हा त्यांचा आग्रह कायम आहे.

प्रा. नरहर कुरुंदकरांनी त्यांच्या मुलाला उपनयनसंस्काराने दीक्षित केल्यामुळे महाराष्ट्रभर वादळ उठले. केवळ दीक्षितांनी या व्रतबंधाची बाजू घेतली. पण आपले निर्हैतुकत्व स्पष्ट करण्यासाठी त्यांनी आधीच सूतोवाच केले होते, की त्यांना या व्रतबंधाची वा कुरुंदकरांची ना बाजू घ्यायची आहे ना विरोध करायचा आहे.

आचार्य नरेंद्र देव, महापंडित राहुल सांकृत्यायन, डॉ. देवराज चानना, डॉ. दा. ध. कोसंबी, इ. विद्वान हेही पारंपरिक पंडित होते. पण ते समाजवादी वा मार्क्सवादी. पण प. बंगालचे महामहोपाध्याय फणिभूषण तर्कवागीश यांच्यासारखे दिग्गज पारंपरिक पंडित कोणत्याही प्रकारचे मार्क्सवादी नव्हते. ताराशंकर बंदोपाध्यायांच्या 'गणदेवता' मध्ये जात्यातीत मानवतेने ओतप्रोत असे फणिभूषणांचे प्रतिरूप असलेले व्यक्तिचित्र पाहायला मिळते. महाराष्ट्राचे पारंपरिक पांडित्य मात्र याच्या पूर्ण विरुद्ध. त्याची नजरबंदीही एवढी जबरदस्त, की कॉ. श्रीपाद अमृत डांगेसारख्या व्युत्पन्न मार्क्सवाद्यालाही त्याने शंकराचार्य व टिळकांच्या श्रीपादांपासून दूर सरकू दिले नाही.

भारतीय हैतुकत्वाच्या बाण्याला अनुसरून दीक्षितांनी लेखाच्या प्रारंभीच नमूद केले आहे, की त्यांचा राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाशी कोणत्याही प्रकारे संबंध नाही. ते पुढे सांगतात, की हिंदुराष्ट्रवादाची संकल्पना त्यांनी कोणाहीकडून दत्तक घेतलेली नाही. ती दीक्षितांनी जन्माला घातली असे जरी आपण मान्य केले, तरी कालानुक्रमात तिचा पूर्वपिता रा. स्व. संघ आहे हे दीक्षित अमान्य करणार नाहीत. म्हणून ती दीक्षितांचे दत्तक अपत्य आहे असे न म्हणता दीक्षित तिचे दत्तक पिते आहेत असे म्हणणे जास्त सयुक्तिक होईल.

## आध्यात्मिक राष्ट्रवाद

दीक्षित अध्यात्मवादी आहेत. देहिन् ( आत्मा ) जसा देहाआधी व नंतर अनाद्यनंत स्वरूपात अस्तित्वात असतो, तशीच वस्तूची संकल्पना अनाद्यनंत स्वरूपात अस्तित्वात असते, असे अध्यात्मवादी मानतात. म्हणून दीक्षित प्रतिपादतात– 'काल परवापर्यंत ज्यू लोकांना स्वतःची अशी भूमी नव्हती, पण तरीही 'ज्यू' हे एक राष्ट्र होते ! यहुदी ही संकल्पना इतिहासात यहुदी गण (tribe) जन्मला तेव्हाच अस्तित्वात आली. हा गण जन्मण्याअगोदर यहुदी ही संकल्पना अस्तित्वात होती हे सिद्ध करायची आवश्यकता दीक्षितांना वाटत नाही. कारण परतत्त्व प्रमाणातीत असते !

गण हा राष्ट्र असतो काय ? राष्ट्र म्हणजे गणाचे जनपद, असा अर्थ आपणाला ४.१.१६६, ४.२.८१, ४.२.१२४ व ४.३.१०० ही पाणिनीय सूत्रे देतात. कौरव गणाचा एक पूर्वज संवरण याचा पंचाल गणाने

पराभव केल्यामुळे तो स्वगणासह पळून तपतीच्या गणाच्या आश्रयाला गेला. अशा परिस्थितीत जनपद व वसतिस्थान यात कसा फरक पडतो, याचा खुलासा ४.३.७० या पाणिनीय सूत्रावर भाष्य करताना पतंजलि करतो : अभिजन म्हणजे पूर्वजांपासूनचे वसतिस्थान व निवास म्हणजे सांप्रतचे वसतिस्थान. म्हणजे, तपतीचे जनपद संवरणाचे निवासस्थान होते, अभिजन नाही. यावरून अभिजन, जनपद व राष्ट्र या पर्यायवाची संज्ञा होत्या हे सिद्ध होते.

यादव गणाचे पहिले अभिजन वा जनपद वा राष्ट्र होते मथुरा ही राजधानी असलेला प्रदेश. मगध गणाचा सम्राट जरासंध याच्याकडून नामशेष होऊ नये म्हणून यादव गणाने सु-राष्ट्रात देशांतर केले. मग त्याचे अभिजन वा जनपद वा राष्ट्र बनले सौराष्ट्र. गणाने देशांतर केल्यानंतर तो जर राष्ट्रावाचून राहिला, तर तो ' उपऱ्या' वा व्रात्य समजला जाई. आदिपर्वात चित्ररथ गंधर्वाने पांडवांना केलेल्या उपदेशाचे सार हेच होते. पांडवांनी लाक्षागृहातून वाचून कौरव राष्ट्रातून पळ काढल्यानंतर ते उपरे, अकौरव बनले; पण इंद्रप्रस्थ वसवल्यानंतर ते गण व राष्ट्र बनले. अशाप्रकारे गण व राष्ट्र अन्योन्याश्रयी होते; गण अस्तित्वात आल्याशिवाय जरी राष्ट्र अस्तित्वात येत नव्हते, तरी गणाचा विद्यमान प्रादेशिक राष्ट्राधार गेल्यानंतर नवा प्रादेशिक राष्ट्राधार कमवीपर्यंत त्याचे गण म्हणून अस्तित्व लोप पावत असे.

राष्ट्र ही संकल्पना पितृसत्ताक वैदिक काळात जन्माला आली नाही. गणसमाजाला जन्म भारतात व जगभर स्त्रीने दिलेला आहे. भारतीय स्त्रीसत्ताक (matriarchal) गणाच्या राणीची पदवी होती राष्ट्री-देवी. राष्ट्र वा राट् वा रठ्ठ म्हणजे गणाची सामायिक मालकीची भूमी (या राट्वरूनच भूमातेचे नाव विराट् पडले.) या राष्ट्र गणभूमीची स्त्रीसत्ताक गणातर्फेची सर्वोच्च शासिका म्हणजे राष्ट्री. दीक्षितांच्या आध्यात्मिक राष्ट्रवादाने ज्या स्त्रीला गुलाम केले, तिनेच राष्ट्र ही संकल्पना जन्माला घातली.

## सांस्कृतिक राष्ट्रवाद

दीक्षित स्वतःला प्रादेशिक राष्ट्रवादाच्या विरोधात सांस्कृतिक राष्ट्रवादी म्हणवतात. त्यांच्या हिंदुराष्ट्रवादाचे मध्यवर्ती सूत्र पुढीलप्रमाणे– ' हिंदुत्व हीच सतत वर्धमान अशी संमिश्र संस्कृती असून या भूमीतील मुख्य सांस्कृतिक परंपरा आहे. ' ही सांस्कृतिक परंपरा बाळगणाऱ्या समाजाचा त्यांचा मागोवा वैदिक समाजाच्या प्रारंभापाशी संपतो– ' हिंदू नावाचा एक जिवंत समाज आहे आणि वेदापर्यंत जिचा उगम शोधता येतो, अशा एका अविच्छिन्न सांस्कृतिक परंपरेचा मी वारसदार आहे. ' वैदिक काळापूर्वीची सांस्कृतिक परंपरा कोणती होती ? अवैदिक वा अनार्यांची, अब्राह्मण वा नैर्ऋतांची. नैर्ऋत हे सिंधुसंस्कृतीच्या आद्य गणमातेची राक्षस, असुर, गंधर्व, पिशाच, इ. संतान होते. नैर्ऋत हे स्त्रीसत्ताक वा मातृवंशक (matrilincal) होते, म्हणून अब्राह्मणी. या अब्राह्मणी परंपरेचा मेरुमणी होता बुद्ध आणि त्याचे वारसदार आहेत आजचे अतिशूद्र, डॉ. आंबेडकरप्रोक्त सामाजिक सर्वहारा (social proletariat). या सामाजिक सर्वहारांची अविच्छिन्न परंपरा आहे वर्णजातिव्यवस्था व स्त्रीदास्य यांच्या विरोधाची, तर दीक्षितांची अविच्छिन्न परंपरा आहे वर्णजातिव्यवस्था व स्त्रीदास्य यांच्या समर्थनाची.

हिंदू नावाचा दीक्षितांचा जो ' जिवंत ' समाज आहे त्याचे भरणपोषण करी शूद्र नावाचे श्मशान !

हिंदू या शब्दाची सृष्टी तुर्कांनी केली. त्याअगोदर हिंदू हा शब्द अस्तित्वात नव्हता. म्हणजे दीक्षितांची अविच्छिन्न सांस्कृतिक राष्ट्रवादाची परंपरा तुर्कागमनापासून सुरू होते. जगन्नाथ पंडित म्हणूनच आळवतात : दिल्लीश्वरो वा जगदीश्वरो वा !

## हिंदुराष्ट्रवाद

हिंदू नावाचा धर्मच अस्तित्वात नाही व नव्हता असे दीक्षित निक्षून सांगतात–'...पण हिंदू नावाचा कोणताही, धर्म विद्यमान नाही; आज नाही आणि पूर्वी नव्हता ...' मग काय वैदिक काळापासून हिंदू समाज, हिंदू राष्ट्र व हिंदू संस्कृती हे सर्व निधर्मी होते ? तेवढ्याच ठामपणे दीक्षित बजावतात, की बाकी जगभर धार्मिक ( थिऑक्रॅटिक ) शासने होती, पण भारतात थिऑक्रॅटिक शासन कधीच नव्हते.

हिंदू धर्मशास्त्राचे एक महत्तम पंडित महामहोपाध्याय पां. वा. काणे त्यांच्या ' हिस्टरी ऑफ धर्म-










शास्त्र'मध्ये सप्रमाण सांगतात, की वैदिक काळातला धर्म श्रौत वा वर्णाश्रमाचा होता तर वैदिकोत्तर (बुद्धोत्तर) काळातला धर्म स्मार्त वा जातिव्यवस्थेचा. दीक्षितांची तक्रार आहे, की अखिल हिंदूंचा समान धर्म नाही, 'तर जो तो आपआपले जातिधर्म आणि कुळधर्म पाळतो.' प्रत्येक जातीने आपापला जातिधर्म पाळावा अशी धर्माज्ञाच आहे.

जातिधर्माचे कोणी उल्लंघन केल्यास त्याची जातपंचायत त्याला शिक्षा करीत असे एवढेच नाही, तर राजा वा त्याचे सामंतही घोर शासन करीत. शंबूकाने वर्णधर्माचे उल्लंघन केल्याची तक्रार एका ब्राह्मणाने केली म्हणून खुद्द राजर्षि रामाने शंबूकाचा शिरच्छेद केला. रामाचे राज्य थिऑक्रॅटिक नसते, तर शूद्र शंबूक निर्वेधपणे तपश्चर्या करू शकला असता. चार्वाकाने युधिष्ठिराचा ज्ञातिवध केल्याबद्दल निषेध करताच उपस्थित ब्राह्मणांनी धर्मराजादेखत चार्वाकाला जिवंत जाळले. संत चक्रधराने जात्यातीत समता आचरायचा सबगोलंकार केला म्हणून यादव महामात्य हेमाडपंताने त्याला हालहाल करून ठार मारले. धर्मवेड्या औरंगजेब बादशहाने निधर्मी सूफी संत सर्मदला प्राणदंड दिला. यात औरंगजेबाचे शासन जेवढे थिऑक्रॅटिक दिसते, तेवढेच थिऑक्रॅटिक शासन यादव राजांचे होते. फुले व लोकहितवादींनी पेशव्यांचे शासन कसे थिऑक्रॅटिक होते हे सप्रमाण मांडले आहे.

हिंदूंचे 'हे राष्ट्रीयत्व बंदिस्त नाही, खुलेच आहे,' असे दीक्षित परोपरीने सांगतात. वासाहतिकपूर्व हिंदू समाजात शूद्राने विद्याध्ययनाचा प्रयत्न करताच त्याला हालहाल करून ठार मारावे ही धर्माज्ञा व हिंदू राजाकडून तिचा कठोर अंमल हे काय या राष्ट्रीयत्वाच्या खुलेपणाचे व परमसहिष्णुतेचे द्योतक होते? वेदोक्ताचा अधिकार मिळवण्यावर संतुष्ट न राहाता अस्पृश्यतानिवारण करणारा शाहू पेशवाईत झाला असता, तर त्याची गत शंबूकापेक्षा वेगळी झाली नसती.

परमसहिष्णु हिंदुत्ववादाच्या विरोधात इस्लाम व ख्रिश्चन धर्म असहिष्णु आहेत, शांतताप्रिय व लोकशाहीवादी भारताच्या विरोधात पाकिस्तान व बांगला देश हे रक्तपिपासू व लोकशाहीविरोधी आहेत, ही दीक्षितांची परधर्मद्वेष्टी विधाने रा. स्व. संघापेक्षा कितपत वेगळी आहेत? दीक्षित शैव, शाक्त, वैष्णव व जैन धर्मपंथांना हिंदू म्हणतात, पण बौद्ध धर्माला हिंदू म्हणायचे कटाक्षाने टाळतात. पण अस्पृश्य बौद्ध झाले म्हणजे ते जास्त हिंदू झाले असे लगेच म्हणून ते मोकळे होतात! बौद्ध धर्म हा 'जास्त हिंदू धर्म' कसा आहे हे मात्र सिद्ध करायला ते तयार नाहीत.

दीक्षितांनी प्रादेशिक राष्ट्रवाद विरुद्ध सांस्कृतिक राष्ट्रवाद हा जो संघर्ष उभा केला आहे, तो वरपांगी आहे. त्याआडचा त्यांचा खरा संघर्ष आहे वर्णजातिअंतवाद विरुद्ध हिंदुत्ववाद. वाचकांच्या गळी हिंदुत्ववाद उतरवायच्या प्रयत्नात जेवढी कसर राहील तेवढी त्यांना संभ्रमात पाडून भरून काढावी एवढ्यासाठीच दीक्षितांचा हा नवहिंदुराष्ट्रवाद आहे. जनसंघाने जनता पक्षाबाहेर पडून भारतीय जनता पक्ष स्थापून जाहीर केलेच आहे, की त्याचा रा. स्व. संघाशी काहीएक संबंध नाही. दीक्षितही तेच म्हणतात!

**— शरद् पाटील**

---

## मार्क्सवाद तथा फुले-आंबेडकरवाद

संपादक 'नवभारत' यांस

मार्क्सवाद आणि फुले आंबेडकरवाद यांचा समन्वय शक्य आहे काय? त्यांचे स्वरूप काय असेल? या विषयावर मे. पुं. रेगे आणि शरद् पाटील यांनी त्यांच्या बाजू लेखांद्वारे मांडलेल्या आहेत. आत्तापर्यंत रेगे आणि पाटील यांनी जी समन्वयासंबंधी चर्चा केली ती बहुतांशी मार्क्सवादाच्या बाजूला उभा राहून केल्यासारखीच आहे. रेगेंनी मार्क्सवाद ही सर्वंकष आणि समग्रलक्षी विचारसरणी मानलेली आहे. ह्यामुळे तिची दुसऱ्या विचारसरणीशी तार्किक टक्कर होऊ शकत नाही, असे त्यांचे म्हणणे आहे. त्यांच्या मते 'ही दुसरी विचारसरणी मार्क्सवादाच्या दृष्टीने केवळ एक 'दत्त' (datum) असते. उपचार करायला आलेल्या डॉक्टराबरोबर एकादा भ्रमिष्ट माणूस भांडतो परंतु डॉक्टरच्या दृष्टीने ते भांडण नसतेच इ. विधाने करून रेगेंनी एक प्रकारे मार्क्सवादाची तरफदारी केलेली आहे. पण प्रत्यक्षात डॉक्टर कोण

अनुक्रमणिका

हा प्रश्न राहातोच. प्रत्येक विचारसरणी सर्वंकषतेचा आणि परिपूर्णतेचा दावा करते. परंतु ती तशी आहे का हे पाहिले जाणे अत्यावश्यक आहे.

मार्क्सवादाशी आंबेडकरी विचारप्रणाली कठोरपणे पारखली जाऊ नये म्हणून मध्येच फुलेंना घुसडण्याची क्लृप्ती हीदेखील मार्क्सवाद धार्जिणीच. म्हणजे एकटया आंबेडकरांना त्यांचे तसे स्वतंत्र कर्तृत्व द्यायचे नाही. आंबेडकरांना केवळ सामाजिक विचारांचे उद्गाते ठरवून त्यांची वर्णी इतर समाजसुधारकांत लावून त्यांच्या आर्थिक विचारांकडे आणि धोरणांकडे पूर्णतया दुर्लक्ष करायचे हा या देशातल्या साम्यवाद्यांचा खाक्या. आंबेडकरांनी जसा मार्क्सवादाचा अभ्यास केला, तसा मार्क्सवाद्यांनी आंबेडकरी विचारप्रणालीचा अभ्यास केलेला नाही. कारण ते परिपूर्ण. मार्क्सोच्छिष्टम् जगत् सर्वम्. समन्वयाची भाषा करताना ह्या विचारवंतांनी आंबेडकरांनी मार्क्स आणि मार्क्सवाद यांच्या संबंधात काही मते प्रकट केलेली आहेत याकडे लक्षच दिलेले नाही. आंबेडकरांची ही वेळोवेळी प्रकट झालेली मते अभ्यासल्याशिवाय कोणती विचारप्रणाली डॉक्टराची भूमिका बजावण्यायोग्य आहे हे समजणार नाही. आंबेडकर, खाटमांडू (नेपाळ) येथील बौद्ध परिषदेत म्हणाले होते : " I have been a student of politics; I was a Professor of Economics, and I have spent a great deal of time in studying Karl Marx, Communism and all that, and I have also spent good deal of time in studying the Buddha's Dhamma."

तेव्हा, रेगेंनी म्हटल्याप्रमाणे, समन्वयकाचा जो दोन्ही विचारसरणींचा अभ्यास असणे आवश्यक आहे तो अभ्यास डॉ. आंबेडकरांचा झालेला होता हे उघड आहे. इतकेच नव्हे तर कम्युनिस्ट पुढाऱ्यांपुढे "या देशातील कम्युनिस्टांनी पाहिलीही नसतील अशी कम्युनिझमवरील पुस्तके माझ्या संग्रही आहेत व मी ती अभ्यासली आहेत" अशा आशयाचे उद्गार डॉ. आंबेडकरांनी एकदा भर सभेत काढलेले होते. कोणत्याही कम्युनिस्टाची त्यांच्या या विधानाला आक्षेप घेण्याची हिम्मत झाली नाही. थोडक्यात, आदर्श समन्वय होण्यास आंबेडकर सर्वथा लायक आणि योग्य पुरुष होत. मग त्यांनी का समन्वय केला नाही? मी अगोदर म्हटल्याप्रमाणे खरा डॉक्टर कोण हा प्रश्न इथे निर्माण होतो. बुद्धिझम आणि कम्युनिझम या दोन तत्त्वप्रणालींची तुलना केल्याशिवाय हा प्रश्न सुटणार नाही. अन्यथा तळीरामला तपासायला आलेल्या वैदूसारखी आणि डॉक्टरासारखी तपासणी होण्याची प्रक्रिया नाकारता येणार नाही.

आंबेडकरांचा स्वतंत्र असा वाद (ism) नाही. त्यांचा वाद हा बौद्धवाद (Buddhism) आहे. म्हणून ' मार्क्सवाद आणि फुले–आंबेडकरवाद ' ह्या शब्दप्रयोगाचा स्पष्ट अर्थ " मार्क्सवाद आणि बौद्धवाद " असाच आहे. त्यांच्या मते : " The only religion, in my view, that can serve as an antidote to Communism is Buddhism. " या आंबेडकरी भूमिकेचा विचार किती मार्क्सवादी विचारवंतांनी केला आहे? आंबेडकरांची " बुद्धिझम " ही विचारसरणी किती मार्क्सवादी विचारवंतांनी अभ्यासली आहे? डॉ. आंबेडकरांनी ' बौद्धवाद आणि साम्यवाद ' या विषयावर खाटमांडू येथे जे भाषण दिले त्यात त्यांची मार्क्सवादासंबंधीची मते अधिक सुस्पष्ट झालेली आहेत. त्या भाषणात त्यांनी या दोन विचारसरणींचे आदर्श ( ideals ) आणि त्यांची आदर्शाप्रत नेणारी साधने (means) यांची तुलना केलेली आहे. कार्ल मार्क्सने ' पिळवणूक ' ह्या शब्दातून जे व्यक्त केले होते तेच बुद्धाने ' दुःख ' ह्या शब्दातून व्यक्त केले होते. याचा पुरावा म्हणून आंबेडकरांनी धर्मचक्रप्रवर्तनसूत्र अभ्यासायला सांगितलेय. ह्या दोन्ही विचारसरणींमध्ये साध्याच्या दृष्टीने साम्य असून साधनांच्या दृष्टीने भेद आहे. साम्यवाद हिंसेचा मार्ग अंगिकारतो– तसे करायला लोकांना प्रवृत्त करतो, या उलट बौद्धवाद अहिंसक मार्गाचा अवलंब करतो– तसे करायला लोकांना प्रवृत्त करतो. साम्यवाद हुकूमशाहीचा पुरस्कर्ता आहे, तर बौद्धवाद लोकशाहीचा पुरस्कर्ता आहे. हे विचारसूत्र ह्या भाषणांत सापडते. मार्क्सवादातील मूलभूत गोष्टी बौद्धवादात पूर्वीच आहेत. त्यामुळे मार्क्सवादाकडे आदर्शासाठी

अनुक्रमणिका

जाण्याची बौद्धांना गरज नाही. उलट, साधनांबाबत विचार करता बौद्धवादाचे विचार मार्क्सवादाहून श्रेष्ठ आहेत– तर्काला पटणारे आहेत. म्हणून जगाने बौद्धवादाचाच अंगीकार केला पाहिजे, असे आंबेडकरांचे म्हणणे आहे. डॉ. साहेब या भाषणाचा शेवट करताना म्हणतात : " Do not be allured by Communist success. I am quite confident that if we all become one tenth as enlightened as the Buddha was, we can bring about the same result by the methods of love, of justice and good will. "
उघडपणेच, डॉ. आंबेडकरांनी समन्वयाला विरोध दर्शविल्याचे स्पष्ट होते. मग हा, विळचा-भोपळचाची मोट बांधण्याचा खटाटोप का? भ्रमिष्ट आहेत कम्युनिस्ट. ते केवळ भ्रमिष्टच नसून दांभिकदेखील आहेत. घरी सत्यनारायणाची म्हापूजा घालणारे लोक कम्युनिस्ट असू शकतात हे या देशातले जगाच्या दृष्टीने आणखी एक महा आश्चर्य ठरायला पाहिजे. जे आंबेडकर असल्या समन्वयाच्या विरोधी आहेत त्यांना 'मारून मुटकून मुसलमान' बनविण्याचा मार्क्सवाद्यांचा व त्यांच्या पाठराख्या दलित साहित्यिकांचा हा खटाटोप आता त्यांनी आवरावा. बौद्धवादच केवळ या देशाचा डॉक्टर होऊ शकतो. हा विषय तसा बराच विस्तृत आणि गुंतागुंतीचा आहे. डॉ. आंबेडकरांनी वेळोवेळी व्यक्त केलेले विचार (मार्क्सवादासंबंधीचे) एकत्र करूनही त्यांची भूमिका अधिक योग्यरीत्या मांडता येईल. मी या ठिकाणी आंबेडकरी विचारांकडे इथले मार्क्सवादी विचारवंत कसे दुर्लक्ष करीत आहेत हे दर्शवू इच्छित होतो. ते कार्य मी केले आहे असे मला वाटते. प्रत्यक्ष सैद्धांतिक चर्चेत मी शिरलेलो नाहीय. बौद्धवादी विचारवंतांना साम्यवादाशी समन्वय साधण्याची गरज नाही, इतकेच इथे नमूद करतो.

– गौतम शिंदे

---

## साभार पोच

* '**कोवळे दिवस**' – व्यंकटेश माडगूळकर; उत्कर्ष प्रकाशन, पुणे ४; १९७९; पृ.१८१; किंमत २४ रुपये.
* '**केशवसुत आणि तांबे**' –श्री. के. क्षीरसागर; अमेय प्रकाशन; नागपूर ४४०००२; १९८०; पृ. १२७; किंमत रुपये १८.५० .
* '**मराठी लेखिका : चिंता आणि चिंतन**' – भालचंद्र फडके; श्री विद्याप्रकाशन; पुणे; १९८०; पृ. २५२; किंमत २५ रुपये.
* '**मसीहा**' –प्रभाकर लक्ष्मण मयेकर; वाल्मीक प्रकाशन; मुंबई ४०० ००८; १९७९; पृ. ९६; किंमत रुपये ९.५०.
* '**आम्ही यातनांचे स्वामी**' – वामन देशपांडे; प्रकाशक : साहित्य प्रसार केंद्र, मुंबई ४; द्वितीय आवृत्ती १९७९; पृ. ८८; किंमत ८ रुपये.
* '**उत्तरायण**' – म. वि. कोल्हटकर, वाल्मीक प्रकाशन, मुंबई ४०००0८; १९७८; पृ. ११२; किं. १० रुपये
* '**वाघीण**' – प्रा. व. बा. बोधे; मेनका प्रकाशन, पुणे ३०; १९८०; पृ. १९६; किं २० रु.
* '**रक्ताळलेली लक्तरे**' – योगेन्द्र मेश्राम; विजय प्रकाशन, नागपूर १२; १९८०; पृ. १३७; किं. १६ रुपये.
* '**चाहूल**' – अंबिका सरकार; मौज प्रकाशन, मुंबई ४; १९८०; पृ. १५१; किं. ८ रुपये
* '**रोहिणी**' – केशव केळकर; मौज प्रकाशन, मुंबई ४; १९८०; पृ ६७; किं. २० रुपये
* '**माणसं**' – अनिल अवचट, मौज प्रकाशन, मुंबई ४; १९८० ; पृ. १७९; किं. २७ रु. ५० पै.



अनुक्रमणिका







# चा रि का

## एल्फिन्स्टन आणि स्पूनर

काही दिवसांपूर्वी मुंबईच्या एल्फिन्स्टन कॉलेजशी संबंधित असलेल्या काही मंडळींनी आपल्या कॉलेजच्या नामदात्याचे समारंभपूर्वक आणि गौरवाने व कृतज्ञतेने स्मरण केले. ह्यामुळे महाराष्ट्र टाइम्सच्या पत्रव्यवहाराच्या स्तंभात एक छोटेसे वादंग माजले. आपल्या राष्ट्रावर गुलामगिरी लादणाऱ्या आणि त्याचे शोषण करणाऱ्या परकीयांपैकी एखादी व्यक्ती जरी व्यक्तिशः चांगली असली, तरी तिचा गौरव करणे गुलामी आणि स्वाभिमानशून्य वृत्तीचे लक्षण नव्हे काय ?

ह्या संदर्भात कदाचित् विल्यम स्पूनर यांच्या एका कृत्याचे स्मरण करून देणे उचित ठरेल.

रेव्ह. विल्यम स्पूनर हे १९०१ ते १९२४ पर्यंत ऑक्स्फर्डच्या न्यू कॉलेजचे वॉर्डन (प्रमुख) होते. ह्या कॉलेजात त्यांनी एकंदर ६२ वर्षे घालविली. स्पूनर यांचे, बहुधा अनन्यसाधारण असे, वैशिष्टय असे की त्यांच्या ह्यातीतच, त्यांच्या नावाशी संबंधित असलेला एक नवीन शब्द, ऑक्स्फर्ड इंग्लिश डिक्शनरीमध्ये प्रविष्ट झाला. हा शब्द म्हणजे 'स्पूनरिझम'. स्पूनर बोलताना काहीसे अडखळत आणि त्यांच्या तोंडून झालेल्या चुकांची अतिशयोक्तिपूर्ण वर्णने ऑक्स्फर्डच्या विद्यार्थ्यांनी प्रचलित करून ठेवली होती. स्पूनर यांच्या नावावर मोडणारी अशा चुकांची अनेक उदाहरणे अर्थात् कल्पित होती. पण त्यांतून 'स्पूनरिझम' या शब्दाचा उदय झाला. 'स्पूनरिझम' म्हणजे वाक्यातील दोन किंवा अधिक शब्दांच्या आद्याक्षरांत चुकून झालेली अदलाबदल. उदा. "You have tasted a whole worm. You have hissed my mystery lectures. You will leave by the town drain." किंवा "Which of us has not fell in his heart a half-warmed fish?"

पण स्पूनर केवळ अशाच चुका करीत नसत. ते नक्कीच धांदरट होते. उदा. त्यांनी एकदा पुढील दुरुस्ती केली होती : "आता केलेल्या प्रवचनात ( सर्मन ) जेथे जेथे मी ॲरिस्टॉटल म्हटले, तेथे तेथे मला सेन्ट पॉल म्हणायचे होते." विसरभोळचा आणि प्रेमळ माणसांना व्यवहारात दुसऱ्यांची मने दुखवू नयेत म्हणून जी चलाखी दाखवावी लागते, तिच्यात ते प्रवीण होते. उदा. एका विद्यार्थ्याशी झालेले त्यांचे पुढील संभाषण घ्या. स्पूनर ह्या विद्यार्थ्याचे नाव अर्थात् विसरलेले आहेत.

स्पूनर : थांबा हं. तुमचं आद्याक्षर काय ?

विद्यार्थी : 'व्ही'.

स्पूनर : आणि, अं... 'व्ही' म्हणजे काय ?

विद्यार्थी : व्हिक्टर.

स्पूनर : व्हिक्टर कोण ?

पण स्पूनर यांची प्रस्तुत संदर्भात आठवण व्हायचे कारण वेगळे आहे. पहिल्या महायुद्धात कॉलेजचे जे विद्यार्थी लढाईत मारले गेले, त्यांची नावे कोरलेली शिला कॉलेजच्या चॅपेलमध्ये बसविण्याची ऑक्स्फर्डची प्रथा होती. न्यू कॉलेजमध्येही अशी शिला बसविण्यात आली. पण स्पूनर यांच्या पुढाकाराने न्यू कॉलेजचे जे विद्यार्थी शत्रूच्या बाजूने लढताना मारले गेले होते त्यांच्या नावांची शिलाही बसविण्यात आली. तिच्यावर जे शब्द कोरले होते त्यांच्यामुळे जसे ह्या विद्यार्थ्यांचे स्मारक झाले आहे, तसेच स्पूनरचेही झाले आहे.

**ह्या कॉलेजात ज्या विद्यार्थ्यांनी परदेशातून येऊन ह्या स्थानाचा सांस्कृतिक वारसा आत्मसात् केला आणि घरी परतल्यावर, आपल्या देशासाठी लढताना ज्यांनी, १९१४–१८ च्या युद्धात, देह ठेवला त्यांच्या स्मरणार्थ :**

अनुक्रमणिका

# सार-संकलन

**देश**

सर्वोच्च न्यायालयाने अलिकडे दिलेला निर्णय भारतीय लोकशाहीच्या भवितव्याच्या दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाचा आहे. ह्या निर्णयाप्रमाणे राज्यघटनेत करण्यात आलेल्या बेचाळिसाव्या दुरुस्तीतील (१९७६ च्या राज्यघटना कायद्यातील) चवथा आणि पाचवा विभाग (सेक्शन) रद्द करण्यात आला आहे. बेचाळिसावी घटनादुरुस्ती १९७६ मध्ये जेव्हा करण्यात आली होती, तेव्हा विरोधी पक्षांचे बहुतेक पुढारी राजकीय बंदिवासात होते.

सर्वोच्च न्यायालयाच्या ह्या निर्णयाचा अर्थ ध्यानात येण्यासाठी थोडी पूर्वपीठिका लक्षात घेणे आवश्यक आहे. केशवानंद भारती खटल्यामध्ये (१९७३) सर्वोच्च न्यायालयाने दिलेला निर्णय असा होता, की जरी संसदेला (पार्लमेन्ट), घटनेच्या कलम ३६८ प्रमाणे, घटनेच्या कोणत्याही विभागात दुरुस्ती करण्याचा अधिकार आहे– आणि ह्याच्यात मूलभूत हक्कांच्या प्रकरणाचाही समावेश होतो– तरी घटनेची जी मूलभूत घडण किंवा चौकट (बेसिक स्ट्रक्चर) आहे तिला धक्का लागणार नाही अशा रीतीने हा अधिकार वापरण्यात आला पाहिजे. ह्या निर्णयामागचा विचार असा आहे : संसद ही राज्यघटनेची निर्मिती आहे ; लोकसभा ठराविक मुदतीसाठी म्हणून निवडण्यात येते आणि मुदत संपल्यानंतर विसर्जित होते ; राज्यसभेचे सभासद ठराविक मुदतीनंतर निवृत्त होतात ; पण राज्यघटना टिकून रहाते. ज्या घटनेने संसदेला निर्माण केले आहे ती घटनाच स्वतःला विसर्जित करण्याचा अधिकार संसदेला देत आहे असा तिच्यातील तजविजींचा अर्थ लावणे अयोग्य आहे.

ह्या संदर्भातील सर्वांत महत्त्वाचा मुद्दा असा, की घटनेतील जे कलम ३६८ संसदेला राज्यघटनेत दुरुस्ती करण्याचा अधिकार देते, त्याच्या तजविजीप्रमाणे ह्या दुरुस्तीच्या प्रक्रियेत जनतेला कोणत्याही प्रकारे सहभागी होता येत नाही. सार्वमत घेतल्याशिवाय किंवा घटनादुरुस्तीचा विचार करण्यासाठी म्हणून बोलाविण्यास आलेल्या सभेची–कन्व्हेन्शनची –संमती असल्याशिवाय घटनादुरुस्ती करता येत नाही अशी तजवीज अनेक देशांमध्ये आहे. अशी खास तजवीज असण्याचे कारण असे आहे, की निवडणुकीमध्ये लोकसभेसाठी म्हणून जेव्हा लोक प्रतिनिधी निवडतात, तेव्हा सामान्यपणे घटनादुरुस्तीच्या समस्या त्यांच्या डोळचांपुढे असत नाहीत. दैनंदिन किंवा नजिकच्या समस्यांच्या संदर्भात ते ही निवड करीत असतात. ह्यामुळे घटनेत दुरुस्ती करण्याचा अधिकार लोकसभेला नसतो आणि घटनादुरुस्तीसाठी खास पद्धती मुक्रर करणे आवश्यक असते असे मानणे योग्य ठरते.

ज्या देशांत घटनादुरुस्तीसाठी अशी खास पद्धत मुक्रर करण्यात आली आहे, त्यांच्यांत लोकसभेने शिफारस केलेल्या घटनादुरुस्तींना जनता फारच कमी प्रमाणात मान्यता देते असा अनुभव आहे. उदा. ऑस्ट्रेलियामध्ये गेल्या ७९ वर्षांत पार्लमेन्टने ३२ घटनादुरुस्ती सुचविल्या होत्या. त्यांतील फक्त ५ दुरुस्तींना जनतेने मान्यता दिली आहे. १९७३ मध्ये ऑस्ट्रेलियाच्या पार्लमेन्टने दोन घटनादुरुस्ती भक्कम बहुमताने स्वीकारल्या होत्या. पण जनतेने त्या दोन्ही फेटाळून लावल्या. घटनादुरुस्ती घडवून आणण्याची दुसरी खास पद्धत अशी, की लोकप्रतिनिधींच्या सभेने विशिष्ट दुरुस्ती स्वीकारल्यानंतर सभेचे विसर्जन करण्यात येते आणि प्रतिनिधींना केवळ त्या दुरुस्तीच्या प्रश्नावर परत निवडणुकीला उभे रहायला लावण्यात येते, ही पद्धत ज्या देशात अनुसरण्यात येते तेथे शंभर वर्षांत फारतर पाचसहा दुरुस्ती स्वीकारण्यात आल्या आहेत असा अनुभव आहे.

बेचाळिसावी घटनादुरुस्ती ज्या लोकसभेने संमत केली, तिच्यातील प्रतिनिधींची १९७७ च्या निवडणुकीत लोकांनी फजिती केली. तेव्हा प्रत्येक बाबतीत लोकसभेची इच्छा ही लोकांची इच्छा असते हा दावा गैर ठरतो.

सर्वोच्च न्यायालयाने केशवानंद भारती खटल्यात दिलेला निर्णय बाजूला सारून संसदेला घटनादुरुस्तीचे अमर्यादित आणि परिपूर्ण अधिकार देणे हे ४२ व्या दुरुस्तीच्या ५५ व्या विभागाचे उद्दिष्ट होते. त्याने जी नवीन कलमे घटनेमध्ये प्रविष्ट केली होती त्यांचा परिणाम असा होत होता, की : (अ) घटनादुरुस्ती करण्याच्या संसदेच्या अधिकारावर कोणतीही मर्यादा उरत नव्हती. म्हणजे घटनेची मूलभूत चौकट बदलण्याचे सामर्थ्यही संसदेला लाभत होते. (ब) संसदेने केलेली घटनादुरुस्ती वैध आहे की नाही ह्याचा विचार न्यायालयाच्या अधिकारक्षेत्रातून वगळण्यात आला होता.

वरील दोन्ही रद्द करण्याशिवाय सर्वोच्च न्यायालयाला दुसरा पर्याय नव्हता. ह्या निर्णयाला आधारभूत असलेले युक्तिवाद निर्णायक आहेत हे कुणाही विचारी व्यक्तीला पटेल : (१) ज्याला दुसऱ्याकडून काही मर्यादित अधिकार प्राप्त झालेले असतात तो त्या मर्यादित अधिकारांचा वापर करून, ती मर्यादा नष्ट करून, अमर्यादित अधिकार प्राप्त करून घेऊ शकत नाही. असे करणे म्हणजे निर्मितीने निर्मात्यावर ताबा मिळविण्यासारखे होईल. राज्यघटनेने संसदेला निर्माण केले आहे आणि तिला घटनेमध्ये बदल करण्याचा मर्यादित अधिकार दिला आहे. ह्या मर्यादित अधिकाराचा वापर करून जर संसदेने घटनेमध्ये असा बदल घडवून आणला, की त्याच्या योगे घटनेमध्ये बदल करण्याचा अमर्यादित अधिकार तिला प्राप्त होईल, तर संसदेचे हे कृत्य विपरीत ठरेल ह्यात काही शंका नाही. (२) घटनेत दुरुस्ती करण्याचा संसदेला देण्यात आलेला अधिकार मर्यादित आहे, अमर्यादित नाही हे वैशिष्टच म्हणजे घटनेच्या पायाभूत चौकटीचा एक भाग आहे. राज्यघटनेचे सर्वश्रेष्ठत्व, घटनेच्या मूलभूत चौकटीचे अपरिवर्तनीयत्व आणि घटनेचा अर्थ लावण्याचा आणि तिचे संरक्षण करण्याचा न्यायालयाला दिलेला अधिकार ही वैशिष्टचे घटनेच्या मूलभूत चौकटीत अंतर्भूत आहेत, ह्यामुळे सर्वोच्च न्यायालयाने घटनेच्या मूलभूत चौकटीत बदल करण्याचा संसदेला अधिकार नाही असा निर्णय दिल्यानंतर संसदेने तो अधिकार स्वतःकडे घेणारा कायदा करणे तर्कदुष्ट ठरते. घटनेप्रमाणे असा कायदा होऊच शकत नाही. (३) ४२ व्या घटनादुरुस्तीनुसार घटनेच्या ३६८ व्या कलमामध्ये ( Article ) जे पोटकलम ( clause ) प्रविष्ट करण्यात आले होते त्याच्याप्रमाणे संसदेने केलेल्या घटनादुरुस्तीविषयी ती वैध आहे की नाही हे ठरविण्याचा न्यायालयाचा अधिकार काढून घेण्यात आला होता. पण घटनेने न्यायालयाला दिलेला हा अधिकार हे घटनेच्या मूलभूत चौकटीचे एक वैशिष्टच आहे व म्हणून संसद तो हिरावून घेऊ शकत नाही.

संसद घटनेमध्ये ज्या दुरुस्त्या करील त्या नेहमीच लोकांच्या हितासाठीच केलेल्या असतील असे ज्यांना वाटते त्यांनी पुढील गोष्टीचा विचार करावा. राज्यसभेने ज्या ४१ व्या घटनादुरुस्तीला मान्यता दिली होती आणि जिला लोकसभेची मान्यता मिळणे शक्य होते, तिच्यात पुढे दिलेली तरतूद होती : राष्ट्राध्यक्ष, पंतप्रधान आणि राज्यपाल यांनी ह्या अधिकारस्थानावर येण्यापूर्वी किंवा ह्या अधिकारस्थानावर असताना जो कोणताही गुन्हा केला असेल त्याच्याबाबतीत त्यांच्यावर कायदेशीर कारवाई होण्यापासून त्यांना तहाहयत मुक्तता देण्यात आली होती. तसेच एखाद्या व्यक्तीवर त्याने केलेल्या गुन्ह्यासाठी जर कोणतीही कायदेशीर कारवाई करण्यात येत असली आणि ती व्यक्ती ह्या तीन अधिकारस्थानांपैकी एका स्थानावर आली तर ती कारवाई पुढे चालविण्यात येऊ नये अशीही तरतूद करण्यात आली होती. म्हणजे खून करण्याबद्दल जर एखाद्या माणसावर खटला भरण्यात आला असेल आणि त्याची राजकीय वशिल्यामुळे जर राज्यपाल म्हणून नेमणूक करण्यात आली, तर त्याची कायदेशीर कारवाईपासून तावडतोब आणि तहाहयत सुटका ह्या तरतुदीमुळे घडून येईल. तसेच भारतीय लोकप्रतिनिधींनी केलेला एक कायदा असा होता (१९७५–७६ मध्ये), की त्याला अनुसरून, खटल्याशिवाय बंदिवासात टाकलेल्या नागरिकाला कोणत्या कारणा-

अनुक्रमणिका

साठी आपल्याला बंदिवासात टाकले आहे ह्याची माहिती करून घेण्याचा अधिकार नव्हता, ही कारणे न्यायालयाला कळविण्याची परवानगी कुणाही सरकारी नोकराला नव्हती आणि न्यायालयाने जर एखाद्या माणसाला मुक्त केले असेल तर त्याला त्याच कारणांसाठी परत अटक करण्याचा अधिकार – म्हणजे अटकेत ठेवण्यासाठी ती कारणे पुरेशी नाहीत असा न्यायालयाचा निर्णय असला तरी त्याच कारणांवरून परत त्याला अटक करण्याचा अधिकार – शासनाला देण्यात आला होता. ह्यावरून संसदेने केलेली घटनादुरुस्ती किंवा संमत केलेले कायदे घटनेप्रमाणे वैध आहेत की नाहीत हे ठरविण्याचा न्यायालयांचा अधिकार, घटनेने नागरिकांना जे मूलभूत हक्क दिले आहेत त्यांच्या संरक्षणाच्या दृष्टीने, किती महत्त्वाचे आहेत हे दिसून येईल.

राज्यघटनेने कलम १४ नागरिकाला 'कायद्यासमोरील समानता' आणि 'कायद्यांचे समान संरक्षण' ह्या गोष्टींची हमी देते. कलम १९ सर्व नागरिकांना पुढील मूलभूत हक्क प्रदान करते : (१) भाषण आणि आविष्कार यांचे स्वातंत्र्य; (२) शांततामय रीतीने, शस्त्र धारण न करता एकत्र जमण्याचे स्वातंत्र्य; (३) संघटणा प्रस्थापित करण्याचे स्वातंत्र्य; (४) भारताच्या प्रदेशात संचारस्वातंत्र्य; (५) भारताच्या कोणत्याही भागात वसती करण्याचे आणि स्थायिक होण्याचे स्वातंत्र्य; (६) कोणताही व्यवसाय, धंदा, रोजगार करण्याचे स्वातंत्र्य.

बेचाळिसाव्या घटनादुरुस्तीच्या चवथ्या विभागात (सेक्शन) जी तरतूद करण्यात आली होती तिचा आशय असा होता, की घटनेची जी निदेशक तत्त्वे आहेत त्यांच्याशी संबंधित असलेला कोणताही कायदा जर घटनेने दिलेल्या मूलभूत हक्कांशी विसंगत असला तर मूलभूत हक्कांनी पड खाल्ली पाहिजे आणि कायदा अबाधित राहील. सर्वोच्च न्यायालयाने ही दुरुस्ती अवैध ठरवून रद्द केली.

ही जी निदेशक तत्त्वे आहेत त्यांचे उद्दिष्ट भारतात कल्याणकारी राज्य स्थापन करण्यासाठी शासनाला प्रवृत्त करणे हे आहे. सामाजिक न्याय प्रस्थापित करण्यासाठी, सर्वांना उपजीविकेचे साधन प्राप्त करून देण्यासाठी, सर्वांना समान संधी लाभावी, ग्रामपंचायती बळकट व्हाव्या आणि लोकशाही तळच्या माणसांपर्यंत पोचावी, समान नागरी संहिता प्रस्थापित व्हावी, समाजातील दुबळ्या विभागांना संरक्षण लाभावे व त्यांची प्रगती व्हावी यासाठी शासनाने सतत प्रयत्नशील राहिले पाहिजे असा आदेश ही निदेशक तत्त्वे शासनाला देतात. देशाचा राजकारभार कोणती साध्ये प्राप्त करून घेण्यासाठी म्हणून चालविण्यात यावा याचे मार्गदर्शन ही तत्त्वे करतात आणि त्या दिशेने सतत प्रयत्न करीत रहाण्याचा आदेश शासनाला देतात. ही मार्गदर्शक तत्त्वे अतिशय मोलाची आहेत. पण ती 'बजावणीयोग्य' (enforceable) नाहीत असे घटनेत स्पष्टपणे नमूद करण्यात आले आहे. उलट, मूलभूत हक्क घटनेप्रमाणे बजावणीयोग्य आहेत.

बेचाळिसाव्या घटनादुरुस्तीतील जी तरतूद सर्वोच्च न्यायालयाने हाणून पाडली ती वैध ठरली असती तर त्याचा परिणाम काय झाला असता ? एकतर निदेशक तत्त्वे ही मूलभूत हक्कांपेक्षा श्रेष्ठ ठरली असती. निदेशक तत्त्वांची उद्दिष्टे साधण्यासाठी म्हणून करण्यात आलेला कायदा जर वर उल्लेखिलेल्या स्वातंत्र्यांशी विसंगत ठरला असता, त्या कायद्याचा परिणाम म्हणून काही व्यक्तींची काही स्वातंत्र्ये हिरावून घेतली गेली असती, तर ह्या कारणासाठी ह्या कायद्याविरुद्ध न्यायालयात दाद मागण्याचा ह्या नागरिकांना हक्क उरला नसता. आता ही निदेशक तत्त्वे इतकी व्यापक आहेत, की जवळजवळ सर्वच महत्त्वाच्या कायद्यांशी त्यांचा संबंध पोचतो. ह्यामुळे यापुढील कोठलाही कायदा करताना तो नागरिकांच्या मूलभूत हक्कांशी विसंगत ठरेल काय ह्याची काळजी करण्याचे बहुमतवाल्या पक्षाला कारण उरणार नाही. मौजेची गोष्ट अशी आहे, की घटनेने दिलेल्या मूलभूत हक्कांमध्ये फेरबदल करण्यासाठी संसदेत $\frac{2}{3}$ बहुमत अनुकूल असावे लागते. पण संसदेने साध्या बहुमताने संमत केलेला कायदा, ही घटनादुरुस्ती अंमलात आली असती तर, अनेक मूलभूत हक्कांचा संकोच करू शकला असता. शिवाय घटनेप्रमाणे कोणत्याही राज्याचे कायदेमंडळ घटनादुरुस्ती करू शकत नाही. पण वरील घटनादुरुस्ती मान्य झाली असती तर कोणत्याही राज्याचे कायदेमंडळ कायदा करून नागरिकांचे मूलभूत हक्क स्थगित करू शकले असते;

म्हणजे प्रत्यक्षात ते घटनेमध्ये महत्त्वाचा फेरबदल करू शकले असते.

नागरिकांचे मूलभूत हक्क स्थगित केले तर प्रत्यक्षात काय घडू शकते ह्याचा अनुभव आणीबाणीमध्ये सर्वांना आला. पण आणीबाणी हे तात्पुरते घ्यावयाचे कडू औषध आहे अशीच ज्यांनी आणीबाणी आणली त्यांची पण धारणा होती. पण वरील घटनादुरुस्ती जर अंमलात आली असती तर मूलभूत हक्क केवळ स्थगित झाले नसते; ते व्यवहाराच्या दृष्टीने रद्द झाले असते.

ह्या सर्व कारणांमुळे सर्वोच्च न्यायालयाने वरील घटनादुरुस्ती रद्द केली हे योग्यच झाले.

अनेकांची अशी धारणा असते, की मूलभूत हक्क केवळ व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याचे संरक्षण करतात तर निदेशक तत्त्वे सामाजिक कल्याण आणि न्याय ह्या उद्दिष्टांना प्राधान्य देतात. व्यक्तीचे स्वातंत्र्य आणि सामाजिक कल्याण ह्यांच्यामध्ये जेव्हा विसंगती निर्माण होते तेव्हा व्यक्तिस्वातंत्र्याने गौण स्थान स्वीकारावे हे योग्य आहे. पण मूलभूत हक्क आणि निदेशक तत्त्वे ह्यांच्यामध्ये जेव्हा विरोध निर्माण होतो तेव्हा त्याचे स्वरूप व्यक्तीचा स्वार्थ आणि समाजाचे कल्याण ह्यांच्यामधील विरोधासारखे नसते. निवडणुकीच्या मार्गाने सत्तेवर आलेल्या आणि बहुमताच्या पाठिंब्याने सत्ता चालविणाऱ्या सरकारच्या हातीही निरंकुश सत्ता सोपवू नये, मानवी व्यक्ती म्हणून नागरिकाची जी प्रतिष्ठा असते आणि असली पाहिजे तिची मर्यादा ह्या सत्तेला असावी हे तत्त्व मूलभूत हक्कांना आधारभूत आहे. लोकशाहीचा खरा पाया म्हणजे मानवी व्यक्तीची प्रतिष्ठा आणि तिच्यावर आधारलेली समानता आणि स्वातंत्र्य ही मूल्ये हा होय. कल्याणकारी राज्य किंवा इतर कोणतेही सामाजिक ध्येय घेतले तर त्याचे अंतिम उद्दिष्ट व्यक्तीच्या प्रतिष्ठेला साजेशी जीवनपद्धती तिला प्राप्त करून देणे किंवा प्राप्त करून घ्यायला साहाय्य करणे हे असते. आज अनेकांना लोकशाहीचे तत्त्वज्ञानच अमान्य असेल. समाजवादी समाजव्यवस्थेचे ध्येय जलदीने गाठण्याच्या मार्गात येणारे अडसर म्हणूनच केवळ ते मूलभूत हक्कांकडे पहात असतील. त्यांच्याशी मुकाबला कसा करायचा हा लोकशाहीच्या तत्त्वज्ञानावर निष्ठा ठेवणाऱ्यांपुढील एक प्रश्न आहे. पण लोकशाहीच्या तत्त्वज्ञानावर आधारलेल्या घटनेप्रमाणे निवडून आलेल्या आणि घटनेशी इमान राखण्याची शपथ घेतलेल्या संसदेने जर घटनेने तिला दिलेल्या मर्यादित अधिकाराचा उपयोग घटनाच नष्ट करण्यासाठी केला तर घटनेचे आणि लोकशाही जीवनमार्गाचे संरक्षण करण्याची जबाबदारी घटनेनेच, ह्या कामासाठी निर्माण केलेल्या न्यायालयावर येऊन पडते आणि सर्वोच्च न्यायालयाने ही जबाबदारी समाधानकारक रीतीने पार पाडली ही गोष्ट आश्वासक आहे.

## परदेश

## चिनी विनोदी चुटके

चीनमधल्या नव्या राजवटीत चीनच्या एका पारंपरिक कलेचे पुनरुज्जीवन होत आहे. ही चुटकेवजा संवादाची कला. ह्या संवादांना 'चेहरा आणि आवाज' म्हणतात आणि त्यातील विनोद सूक्ष्म असतो, सत्ताधारी दुखावतील असा तो नसतो, पण त्यांना बोचेल असा तो असतो; पण लगेच सारवासारवही करण्यात येते. उदा. पुढील संवाद घ्या. त्याचे लक्ष्य सांस्कृतिक क्रांतीच्या कालखंडात जे अतिरेक होत होते ते होय. पण त्याच्यातून आजच्या राज्यकर्त्यांसाठीही एक संदेश सूचित होतो.

स्थान : एक फोटो स्टूडिओ; जिआंग हा एक गिऱ्हाईक आहे पण त्याच्याकडे कुणी लक्ष देत नाही. तो आजूबाजूला पहातो तेव्हा भिंतीवरील सूचनेकडे त्याचे लक्ष जाते. सूचना अशी की, "जो कुणी क्रांतिकारक कॉम्रेड ह्या क्रांतिकारक दरवाजातून आत येईल आणि ज्याला ह्या क्रांतिकारक स्टूडिओतून एक क्रांतिकारक फोटो काढून घ्यायचा असेल, त्याने क्रांतिकारक घोषणा दिल्या पाहिजेत." तेव्हा जिआंग क्रांतिकारक घोषणा देतो. "जनतेची सेवा करा! कॉम्रेड, जरा इकडे बघता का?"

दुकानदार : स्वार्थी वृत्ती नष्ट करा! रिव्हिजनिझम् नष्ट करा! हं, तुम्हाला काय पाहिजे?

जिआंग : बूर्ज्वा आयडियालॉजी खतम करा! श्रमजीवी आयडियालॉजी बळकट करा! मला माझा फोटो काढून घ्यायचा आहे.








दुकानदार : स्वार्थी वृत्ती उपटून टाका ! जनसेवेचे व्रत घ्या ! आकार केवढा हवा ?

जिआंग : क्रांती निर्दोष असते ! तीन इंची.

पण आजच्या संवादांचे वळण वेगळे असते. एका चिनी तरुणाला त्याची प्रेयसी 'पहायला' येणार आहे. त्यावेळी जी प्रश्नोत्तरे घडतील त्यांची रंगीत तालीम त्याचा दोस्त त्याला देतो आहे; उत्तरे कशी द्यायची ते पढवितो आहे :

तरुण : तू दररोज, सतत कसला विचार करीत असतोस ?

दोस्त : मला दर दिवशी चार आधुनिकीकरणांत अधिकाधिक सहभागी व्हायचे आहे.

तरुण : जीवनातील तुझे साध्य काय ?

दोस्त : मला अधिकाधिक तांत्रिक ज्ञान कमवायचे आहे.

तरुण : स्वत:मध्ये कोणत्या उणीवा आहेत असे तुला वाटते ?

दोस्त : मला पुरेसे शिक्षण नाही असे मला वाटते.

तरुण : मग ह्या बाबतीत तू काय करणार आहेस ?

दोस्त : मी झटून अभ्यास करणार आहे ... कशी काय वाटतात ही उत्तरे ?

तरुण : त्यांच्यांत काही अर्थ नाही !

दोस्त : का नाही ?

तरुण : प्रेमिक असे बोलतात का ? आता मी कशी उत्तरे देतो पहा.

दोस्त : तू दररोज, सतत कसला विचार करीत असतोस ?

तरुण : तुझ्यावर रोज जास्त जास्त प्रेम मला करायचं आहे.

दोस्त : जीवनातले तुझे साध्य काय आहे ?

तरुण : एक सोफा आणि कपड्यांचे कपाट मला हवं आहे.

दोस्त : तुझ्या उणिवा काय आहेत ?

तरुण : एकच उणीव आहे. माझ्याकडे पुरेसे पैसे नाहीत.

दोस्त : मग त्याच्यासंबंधी तू काय करणार ?

तरुण : मी अधिक पैसे उसने घेणार आहे.

---

* '**दलित साहित्याचे निराळेपण**' – प्रभाकर मांडे; धारा प्रकाशन, औरंगाबाद; १९७९; पृ. १२८; किं. १२ रुपये.
* '**जमात**' – म. वि. कोल्हटकर; धारा प्रकाशन, औरंगाबाद; १९७९; पृ. १०८; किं. ९ रुपये.
* '**कायापालट**' – फ्रान्त्स काफ्का; अनु. सुशीला गोखले; धारा प्रकाशन; औरंगाबाद; पृ. ६६: किं. ७ रुपये.
* '**यादवकालीन मराठी काव्यसमीक्षा**' – सुहासिनी इर्लेकर; धारा प्रकाशन, औरंगाबाद; १९७९; पृ १२७; किंमत १५ रुपये.
* '**कोसलाबद्दल**' – ( भालचंद्र नेमाडे यांच्या कादंबरीवरील लेख, परीक्षणे, टीपा ) – संपा. बाबा भांड; धारा प्रकाशन, औरंगाबाद; पृ २००; किंमत ३० रुपये.
* '**वैदिक वाङ्मयातील प्रश्नोत्तरे**' ( व्याख्यान संग्रह ) – व्याख्याते डॉ. म. अ. मेहेंदळे; प्रकाशक– कुलसचिव पुणे विद्यापीठ; १९८०; पृ. १४४; किं. ११ रुपये.
* '**कॅक्टसफ्लॉवर**' : अनुराधा पोतदार; मौज प्रकाशन गृह; मुंबई ४; १९७९; पृ. ५८; किंमत ११ रुपये.
* '**धर्मा**' – बाबा भांड; धारा प्रकाशन, औरंगाबाद; १९७९; पृ. ७८; किं. ५ रुपये.

---

अनुक्रमणिका

# प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

## मराठी प्रकाशने

| | | |
|---|---|---|
| * | वैदिक संस्कृतीचा विकास । तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी | ३० रु. |
| * | अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर (पूर्वार्ध) । ब्र० स्वामी केवलानंदसरस्वती | ७५ रु. |
| * | क्रोचेचे सौंदर्यशास्त्र : एक भाष्य । डॉ० रा० भा० पाटणकर | १० रु. |
| * | पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास । डॉ० सुमंत मुरंजन | ८ रु. |
| * | गीता-प्रवेश । डॉ० गो० वि० देवस्थळी | ५ रु. |
| * | लोकशाहीचे धोके । पन्नालाल सुराणा | ४ रु. |
| * | भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श । सौ० कमल पाध्ये | ४ रु. |
| * | हिंदी साहित्यविचार । प्रा० प्यारेलाल गोहेल | ३ रु. |
| * | महाराष्ट्रातील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना । चा० अ० दाभोलकर | २ रु. |
| * | श्री० यशवंतराव चव्हाण अभिनंदनग्रंथ | २० रु. |
| * | संशोधन साधना । डॉ० वसंत स० जोशी | १२ रु. |
| * | ज्ञानदेव चिंतन (संपादित) । डॉ० वसंत स० जोशी | २० रु. |
| * | आनंदाचा डोह । प्रा० रा० ग० जाधव | ८ रु. |
| * | भावार्थ रामायण (श्री एकनाथ महाराज कृत) बालकांड | १२ रु. |
| * | तरंगयामिक व पुंजयामिक । मा० ग० टोळे | ५ रु. |
| * | आर्यांच्या सणांचा प्राचीन व अर्वाचीन इतिहास । ऋग्वेदी | २० रु. |
| * | वागीश्वरी । डॉ० गो० के० भट | १० रु. |

**ग्रंथविक्रेत्यांना २० टक्के कमिशन.**

**प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई (जि. सातारा)**

हे मासिक पां. गो. आपटे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका

